

شمس الدین محمد شہرزور

شرح حکمت الاشراق

تصحیح و تحقیق و مقدمہ

حسین ضیائی تربتی



موسسہ مطالعات و تحقیقات فرنگی
(پڑوسنگا)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شهر روزی و محققین معروف قرن ۱۴ ق.

شرح حکمت الاشراق / شمس‌الدین محمد شهرزوری / تصحیح و تحقیق حسن
لیلی لاری - تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۸. ۱۲۶ ص
پشت‌نویس: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۲۰ بهمن‌ماه ۱۳۷۸.

Commentary on the Philosophy of Illumination, Shams
Al - Din Saahrarūzī by Hossein Ziai Torbatī

۱. شهرزوری: پیرایه‌ی پیش، ۱۳۷۸ ق. حکمت‌الاشراق / اشراق‌الیه / فلسفه
اسلامی / آلاء شهرزوری / پیرایه‌ی پیش، ۱۳۷۸ ق. حکمت‌الاشراق / شرح / پیرایه‌ی
لاری، حسن / ۱۳۷۷. ج. تهران: مؤسسه حکمت‌الاشراق.

۸۱۵ ج / ۹۳ ص / ۱۳۷۲

شمس الدین محمد شہرزور

شرح حکمت الاشراق

تحقیق و تصدیق



mohamed khatab

بنیسیائی تربیتی



موسسہ مطالعات و تحقیقات فزنی (پڑوشکا)

تہران: ۱۳۷۲

وزارت اطلاعات و فرهنگ، تهران ۱۳۸۰

دین

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

شماره ۷۳۶

شرح حکمة الاشراق

شمس الدین محمد شهرزوری

تصحیح و تحقیق و مقدمه: حسین ضیائی تربتی

تاریخ انتشار: ۱۳۷۲، چاپ اول، تیراژ: ۲۰۰۰ جلد

خطاط: محمد اسماعیلی، طرح روی جلد: قبادشیوا، ناظر چاپ: ابوالفضل صحتی

لیترگرافی: پیرچالا، چاپ و صحافی: چاپ بهمن

بها یا جلد کالیتگور: ۸۰۰۰ ریال یا جلد شمشیر: ۶۷۰۰ ریال

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

نشانی مژمه: خیابان سیدجمال‌الدین اسدآبادی، خیابان ۵۲، تهران ۱۶۳۷۲

تلفن: ۶۸۶۲۷۶-۸، ۶۸۸۰۲۵-۶، ۶۸۲۲۲۲-۳، ۶۸۶۱۵۲، ۶۸۶۲۸۱

کس: ۶۸۶۲۱۷

قدیم بہ دینک ہر دم ہندوئیں سر



فهرست

TABLE OF CONTENTS

پیش گفتار.....	ص ۱۸
مقدمه مصحح.....	ص ۲۲
شمس الدین شهرزوری شارح «حکمة الاشراق».....	ص ۲۳
فلسفه اشراقی.....	ص ۲۵
حکمت اشراق و نقش حکمای متأله در مبدیة فاضله.....	ص ۲۹
آثار و روش فلسفی شهرزوری.....	ص ۵۵
نسخ مورد استفاده در تصحیح متن «شرح حکمة الاشراق».....	ص ۷۲
یادداشت های مقدمه مصحح.....	ص ۷۶
علام اختصاری.....	ص ۸۵

ACKNOWLEDGEMENTS.....	v
-----------------------	---

INTRODUCTION.....	viii
-------------------	------

Commentaries on the Philosophy of Illumination.....	viii
---	------

Shahrazuri's Life and Works.....	xiv
----------------------------------	-----

Shahrazuri's Commentary on	
----------------------------	--

The Philosophy of Illumination.....	xxi
-------------------------------------	-----

Manuscripts Employed in the Text-Editon.....	xxviii
--	--------

LIST OF ABBREVIATIONS.....	xxciii
----------------------------	--------

متن «شرح حکمة الاشراق»

TABLE OF CONTENTS OF THE ARABIC TEXT

المقدمة للشهرزورى.....	۱
المقدمة للسهروردى.....	۹
شرح المقدمة للسهروردى عن شهرزورى.....	۱۱

القسم الاول

فى ضوابط الفكر

المقالة الأولى: فى المعارف و التعريف

الضابط الاول: فى دلالة اللفظ على المعنى.....	۲۴
شرح للشهرزورى.....	۲۶
الضابط الثانى: فى ادراك الشئ، والمعنى العام، والمعنى الخاص.....	۲۹
شرح للشهرزورى.....	۳۹
الضابط الثالث: فى الماهيات.....	۴۲
شرح للشهرزورى.....	۴۲
الضابط الرابع: فى المرض اللازم والمفارقة.....	۴۴
شرح للشهرزورى.....	۴۵
الضابط الخامس: فى ان الكل ليس بموجود فى الخارج.....	۴۷
شرح للشهرزورى.....	۴۸
الضابط السادس: فى معارف الانسان.....	۵۰
شرح للشهرزورى.....	۵۰
الضابط السابع: فى التعريف و شرايطه.....	۵۱
شرح للشهرزورى.....	۵۲
فصل: فى الحدود الحقيقية.....	۵۴
شرح للشهرزورى.....	۵۵

٥٧.....	قاعدة اشراقية: في حدم قاعدة المشائين في التمرينات
٥٨.....	شرح للشهرزورى

المقالة الثانية: في الحجج و مبادئها

٦١.....	الضابط الاول: في رسم القضية و القياس
٦٢.....	شرح للشهرزورى
٦٩.....	الضابط الثانى: في اقسام القضايا
٧١.....	شرح للشهرزورى
٧٧.....	الضابط الثالث: في جهات القضايا
٧٨.....	شرح للشهرزورى
	حكمة اشراقية: في بيان ردّ القضايا كلّها الى المرجحة
٨٢.....	الضرورية اثباتاً
٨٢.....	شرح للشهرزورى
٨٦.....	الضابط الرابع: في التناقض وحده
٨٦.....	شرح للشهرزورى
٩١.....	الضابط الخامس: في العكس
٩٣.....	شرح للشهرزورى
٩٨.....	الضابط السادس: في ما يتعلق بالقياس
٩٨.....	شرح للشهرزورى
١٠١.....	دقيقة اشراقية: في السلب
١٠٢.....	قاعدة الاشراقيين: في الشكل الثانى
١٠٤.....	شرح للشهرزورى
١١٠.....	قاعدة الاشراقيين: في الشكل الثالث
١١١.....	شرح للشهرزورى
١١٥.....	فصل: في الشرطيات
١١٥.....	شرح للشهرزورى
١١٧.....	فصل: في قياس الخلف

١١٨.....	شرح للشهرزورى
١١٩.....	الضابط الساج: فى مواد الاقيسة البرهانية
١٢٠.....	شرح للشهرزورى
١٢٥.....	فصل: فى التمثيل
١٢٦.....	شرح للشهرزورى
١٢٩.....	فصل: فى انقسام البرهان الى برهان لم و برهان ان
١٣٠.....	شرح للشهرزورى
١٣١.....	فصل: فى بيان الطالب
١٣١.....	شرح للشهرزورى

المقالة الثالثة: فى المغالطات و بعض الحكومات بين أحرف اشرافية و بعض أحرف المشائين

١٣٤.....	الفصل الاول: فى المغالطات
١٣٨.....	شرح للشهرزورى
١٥٢.....	الفصل الثانى: فى بعض الضوابط وحل الشكوك
١٥٤.....	شرح للشهرزورى
١٥٦.....	قاعدة: فى المقدمات للشئ
١٥٧.....	شرح للشهرزورى
١٥٨.....	قاعدة: فى القواعد الكلية
١٥٨.....	شرح للشهرزورى
١٦٠.....	قاعدة واعتذار
١٦١.....	قاعدة: فى هدم قاعدة المشائين فى العكس
١٦٢.....	شرح للشهرزورى
١٦٧.....	الفصل الثالث: فى بعض الحكومات فى نكت اشرافية
١٦٧.....	مقدمة
١٦٨.....	شرح للشهرزورى
١٧٩.....	حكومة: فى الاعتبارات العقلية

١٨٠.....	شرح للشهرزورى
١٩٩.....	فصل: فى بيان أن العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض
٢٠١.....	شرح للشهرزورى
	حكومة أخرى: فى بيان أن المشائين لوجبوا أن لا
٢٠٠.....	يمسكوا شئ من الأشياء
٢٠١.....	شرح للشهرزورى
٢٠٢.....	حكومة أخرى: فى ابطال الهول والصورة
٢٠٦.....	شرح للشهرزورى
٢١٧.....	حكومة: فى أن هول العالم المنصرى هو المقدار القائم بنفسه
٢١٧.....	شرح للشهرزورى
٢١٨.....	حكومة أخرى: فى مباحث تتعلق بالهول والصورة
٢٢٢.....	شرح للشهرزورى
٢٢٨.....	قاعدة: فى ابطال الجوهر الفرد
٢٣٩.....	شرح للشهرزورى
٢٤١.....	قاعدة: فى ابطال الخلاء
٢٤٢.....	شرح للشهرزورى
٢٤٣.....	حكومة: فيما أُستدل به على بقاء النفس
٢٤٤.....	شرح للشهرزورى
٢٤٧.....	حكومة: فى المثل الاغلاطونية
٢٤٩.....	شرح للشهرزورى
٢٥١.....	قاعدة: فى جواز صدور البسيط عن المركب
٢٥٢.....	شرح للشهرزورى
٢٥٧.....	حكومة: فى ابطال جسمية الشاع
٢٥٨.....	شرح للشهرزورى
٢٦٢.....	حكومة: فى تضعيف ما قيل فى الابصار
٢٦٤.....	شرح للشهرزورى
٢٦٩.....	قاعدة: فى حقيقة صور المرآيا
٢٧٠.....	شرح للشهرزورى

٢٧٢.....	حكومة؛ في المجموعات وهي الاصوات والحروف
٢٧٤.....	شرح للشهرزوري
٢٧٩.....	فصل؛ في الوحدة والكثرة
٢٧٩.....	شرح للشهرزوري

القسم الثاني

في نور الانوار و مبادئ الوجود وترتيبها

المقالة الاولى: في النور وحقيقته ونور الانوار وما

يصدر منه

٢٨٣.....	المقدمة للشهرزوري
٢٨٤.....	فصل؛ في أن النور لا يحتاج الى تعريف
٢٨٤.....	شرح للشهرزوري
٢٨٦.....	فصل؛ في تعريف الكنى
٢٨٦.....	شرح للشهرزوري
٢٨٦.....	فصل؛ في النور والظلمة
٢٨٨.....	شرح للشهرزوري
٢٩٢.....	فصل؛ في افتقار الجسم في وجوده الى النور المجرد
٢٩٢.....	شرح للشهرزوري
٢٩٢.....	ضابط؛ في أن النور المجرد لا يكون شاملاً اليه بالحق
٢٩٢.....	شرح للشهرزوري
٢٩٢.....	ضابط؛ في أن كل ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد
٢٩٢.....	شرح للشهرزوري
٢٩٤.....	فصل اجمالي؛ في أن من يدرك ذاته فهو نور مجرد
٢٩٤.....	شرح للشهرزوري
٢٩٤.....	فصل تفصيلي؛ في ما ذكرناه ايضاً
٢٩٦.....	شرح للشهرزوري
	حكومة؛ في أن ادراك انشئ نفسه هو ظهوره لذاته لا

٢٠١.....	تجرده عن المادة كما هو مذهب المشائين
٢٠٢.....	شرح للشهرزورى
٢٠٦.....	فصل: فى الانوار واقسامها
٢٠٦.....	شرح للشهرزورى
٢١٠.....	قاعدة: فى أن الجسم لا يوجد بجزءاً
٢١٠.....	شرح للشهرزورى
	فصل: فى أن اختلاف الانوار المجردة العقلية هو
٢١١.....	بالكمال لا بالذو
٢١١.....	شرح للشهرزورى
٢١٣.....	فصل: أيضاً فى اختلاف الانوار المجردة
٢١٣.....	شرح للشهرزورى
٢١٤.....	قاعدة: فى أن مُجد البرازخ مدرك لذاته
٢١٤.....	شرح للشهرزورى
٢١٥.....	فصل: فى نور الانوار
٢١٦.....	شرح للشهرزورى

المقالة الثانية: فى ترتيب الوجود

	فصل: فى أن الواحد الحقيقى لا يصدر عنه من
٢٢٥.....	حيث هو كذلك أكثر من حلول واحد
٢٢٥.....	شرح للشهرزورى
٢٢٨.....	فصل: فى أن أول صادر من نور الانوار نور مجرد واحد
٢٢٩.....	شرح للشهرزورى
٢٣١.....	فصل: فى احكام هذه البرازخ
٢٣٥.....	شرح للشهرزورى
	فصل: فى بيان أن حركات الافلاك ارادية وفى
٢٤٠.....	كيفية صدور الكثرة عن نور الانوار
٢٤٢.....	شرح للشهرزورى

٢٤٦.....	قاعدة، في كيفية التكثر
٢٤٦.....	شرح للشهرزوري
٢٤٧.....	فصل، في جود نور الانوار
٢٤٧.....	شرح للشهرزوري
٢٤٨.....	قاعدة، في المشاهدة
٢٤٩.....	شرح للشهرزوري
	قاعدة أخرى اشراقية، في أن مشاهدة النور غير
٢٥٠.....	اشراق شعاع ذلك النور على من يشاهده
٢٥٠.....	شرح للشهرزوري
	فصل، في أن لكل نور عال قهراً بالنسبة إلى النور
٢٥١.....	السافل والمساقل محبة بالنسبة إلى العال
٢٥١.....	شرح للشهرزوري
	فصل، في أن محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة في
٢٥٥.....	محبة للنور العال
٢٥٥.....	شرح للشهرزوري
٢٥٦.....	فصل، في أن اشراق النور المجرد ليس بانفصال عن منه
٢٥٦.....	شرح للشهرزوري
٢٥٧.....	فصل، في كيفية صدور الكثرة عن الواحد الاحد وتوحيدها
٢٦٢.....	شرح للشهرزوري
٢٧٤.....	فصل، في تسعة الكلام على اثواب ومضى الكواكب
٢٧٥.....	شرح للشهرزوري
٢٧٦.....	فصل، في بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الاشراق
٢٧٨.....	شرح للشهرزوري
٢٨٥.....	فصل، في قاعدة الامكان الاشرف على ما هو ستة الاشراق
٢٨٩.....	شرح للشهرزوري
٤٠٢.....	قاعدة، في بيان جزأ صدور البسيط من المركب
٤٠٢.....	شرح للشهرزوري
٤٠٤.....	قاعدة، في بيان اقسام ارباب الاصنام

- شرح للشهرزورى..... ٤٠٤
 فصل: فى بيان عدم تنافى آثار القول وتنافى آثار النفوس..... ٤٠٦
 شرح للشهرزورى..... ٤٠٨

المقالة الثالثة: فى كيفية فعل نور الانوار والانوار القاهرة وتنظيم القول فى الحركات العلوية

- فصل: فى بيان أن فعل الانوار أنى..... ٤١٤
 شرح للشهرزورى..... ٤١٤
 فصل: فى بيان أن العالم قديم وأن حركات الافلاك دورية تامة..... ٤١٧
 شرح للشهرزورى..... ٤١٨
 نكتة..... ٤٢١
 شرح للشهرزورى..... ٤٢٣
 فصل: فى تنمة القول فى القوامر الكلية الطولية
 والعرضية وفى أزلية الزمان وأبدية..... ٤٢٧
 شرح للشهرزورى..... ٤٣٠
 فصل: فى بيان أن حركات الافلاك تنهل أمر قدسى لذيد..... ٤٤٠
 شرح للشهرزورى..... ٤٤١
 قاعدة: فى بيان أن المجهول هو الماهية لا وجودها..... ٤٤٦
 شرح للشهرزورى..... ٤٤٦

المقالة الرابعة: فى تقسيم البرازخ وهياتها وتركيباتها وبعض قواها

- فصل: فى تقسيم البرازخ..... ٤٤٩
 شرح للشهرزورى..... ٤٥٢
 فصل: فى بيان انتهاء الحركات كلها الى الانوار الجوهرية او العرضية..... ٤٦٦
 شرح للشهرزورى..... ٤٦٨
 فصل: فى بيان الاستحالة فى الكيف التى هى تنير

١٧٢.....	في الكيفيات لا في الصور الجوهرية
١٧٦.....	شرح للشهرزوري
١٨٨.....	فصل: في الحواس الخمس الطاهرة
١٨٨.....	شرح للشهرزوري
١٩٠.....	فصل: في بيان أن صفة من صفات النفس نظوراً في البدن
١٩١.....	شرح للشهرزوري
١٩٥.....	فصل: في بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيواني
١٩٦.....	شرح للشهرزوري
٥٠٠.....	فصل: في أن الحواس الناطقة غير متحصرة في الخمس
٥٠٢.....	فصل: في حقيقة صور المرآيا والتخويل
٥٠٤.....	شرح للشهرزوري

المقالة الخامسة: في المعاد والنبوات والخنايا

٥١٤.....	فصل: في بيان التناسخ
٥١٨.....	شرح للشهرزوري
٥٣٥.....	فصل: في بيان خلاص الانوار الطاهرة الى عالم النور
٥٣٨.....	شرح للشهرزوري
٥٤٧.....	فصل: في بيان احوال الانسانية بعد المفارقة البدنية
٥٤٩.....	شرح للشهرزوري
٥٥٧.....	فصل: في نشر والشقاوة
٥٥٧.....	شرح للشهرزوري
٥٥٩.....	قاعدة: في كيفية صدور المواليد للنهر المتناحية عن المعنويات
٥٥٩.....	شرح للشهرزوري
٥٦٠.....	فصل: في سبب الانذارات والاطلاع على المعنويات
٥٦٢.....	فصل: في اقسام ما يتلقى الكاملين من المعنويات
٥٦٥.....	شرح للشهرزوري
٥٧٧.....	فصل: مخطوط في لوح الذكر المبين

٥٧٩.....	شرح الشهرزوری
٥٨٢.....	فصل: وارد آخر
٥٨٣.....	شرح للشهرزوری
٥٨٦.....	فصل: فی احوال السالکین
٥٨٩.....	وصية المصنف
٥٩١.....	شرح للشهرزوری
٦٠٤.....	تكميل النسخ للشهرزوری
٦٠٩.....	فهرست کلی

پیش گفتار

حمد بی قیاس افزا واجب است که هستی هرچه هست از برد او بود، و سپاس فراوان به درگاه واجب الوجود که در پرتو انوار بلندیهایش، و بواسطه فیضان جود بلاغایش، پس از سالیانی چند تصحیح و مقایله کتاب «شرح حکمة الاشراق»، اثر پیر ایزد فیلسوف اشراقی قرن هفتم هجری، شمس الدین محمد بن محمود شهرزویی - رضی الله عنه - به پایان رسید، و اکنون به علاقمندان فلسفه اسلامی تقدیم می گردد.

کتاب حاضر اولین و مفصل ترین شرحیست که در اواخر قرن هفتم هجری بر مهم ترین اثر اشراقی شهاب الدین یحیی سهروردی نگاشته شده است، برخلاف آراء مستشرقین، و برخی مورخین فلسفه - که قرن ششم هجری را پایان و هایت تألیفات متون فلسفی ناب در عالم اسلام دانسته اند - قرن هفتم نیز شاملی جریانات پویا و گسترده ای در فلسفه و علوم مختلفه بوده است، اولاً تحقیقات علمی در مدارس و مراکز دهرینه اسلامی، چون مستصریه و نظامیه و بسیاری دیگر، ادامه دارند؛ و دوماً مراکز علمی نوینی در مراغه و شهرهای دیگر تأسیس گشته و لذا پژوهش های علمی، تدریس علوم اسلامی، و تألیف کتب و رسائل عربی و فارسی حتی در سطوحی گسترده تر از قرون پیشین استمرار می یابد. بیان پیشرفت های شایان توجه علوم در این قرن - قس المثل - کشفیات خاص خواجه نصیر طوسی در بیان نیم مدارات در علم نجوم، ابداعات پیر ایزد علامه قطب الدین شیرازی در ریاضیات دنباله ها و در حل جبری معادلات درجات بالا و چند مجهولی، و بسیاری مسائل غامض دیگر - در این مختصر نمی گنجد، ولی مسلم است که قرن هفتم پایان یکباره علم در عالم اسلام نیست. اما، متأسفانه تألیفات علمی این قرن کمتر شناخته شده اند و تحقیقات جامعی در باب

جریانات علمی آن انجام نشده، و حتی اکثر متون علمی این قرن به چاپ هم نرسیده اند.

هرچند مورخین از تألیفات فرلوانی در زمینه علوم فلسفی قرن هفتم و هفتم آن - علی الخصوص منطقیات کزازه ها و قیاس های موجهه؛ و مسائل مربوط به علم دلالت الفاظ، و غیره - نام برده اند، اما محققانی را سراغ نداریم که توجه به تحلیل دقیقى از نحوه نظام پردازی و شیوه های انقاص بهرامین مسائل فلسفی در این قرن نموده باشند. می دانیم که در قرن هفتم کتب فلسفی متعددی تألیف گشته اند، و اما معدودی از آن ها شناخته شده و به چاپ رسیده اند؛ مانند «ایساغوجی» و «هدایة الحکمة» از اثر الدین ابهری (محمدا این متون در قرون وسطی به لاتینی هم ترجمه شده بودند)، که از معروفیت بخصوصی برخوردارند؛ چون همراه با شروح و حواشی متعددی که بر آن ها نوشته شده (مانند، مثلا، «شرح هدایة» معین الدین مهدی و حواشی فخر الدین حسینی فخری و سید هاشم اشکورى؛ و «شرح ایساغوجی» فناری و حواشی منظوم افضرى، و غیره)، تا امروز در بسیاری از مراکز علمی دنیای اسلام تدریس شده، نزد طلاب علوم عقل مقام والاى دارند.

در همین قرن حکمة الاشراق سهروردی به صورت يك نظام فلسفی سازگار، و استوار بر اصول و قواعد اشراقی مشخص و متقن، رواج می یابد؛ نیز به عنوان روشی فلسفی جدا از فلسفه مشائی معروف می گردد، و علمای این قرن به فلسفه اشراقی بذل توجه خاصی می نمایند. چندین شرح بر متون اشراقی سهروردی نگاشته می شود که عبارتند از: ۱) «التفهيمات فی شرح التلویحات» از شهرزردی؛ ۲) «شرح حکمة الاشراق» از شهرزردی؛ ۳) «التفهيمات فی شرح التلویحات» از سعد ابن منصور ابن کمرته؛ ۴) «شرح حکمة الاشراق» از علامه قطب الدین شهرزردی. اما ما بین آنها اثر قطب الدین شهرزردی تا کنون به چاپ رسیده (چاپ سنکی، تهران، ۱۳۶۲ ه. ق.)، ولی به استثناء «شرح حکمة الاشراق» شهرزردی، نسخ خطی متعددی از شروح دیگر در کتابخانه های

کوناگرایی در سراسر جهان شناخته شده و در فهرست های نسخ خطی ذکر شده. اند. ملاحظه می فرمایید که فلسفه، علیرغم پیش داوری ها و آراء مستشرقین، ناکهار از بین نمی رود، و چه بسا پس از چاپ متون فلسفی این دوران - عل الخصوص متون قرن هفتم - و تحقیق در باب محتوای آن ها، به این نتیجه حرامیم رسید که فلسفه اسلامی در این قرن واجد خلاقیت مخصوصی هم بوده است. تصحیح و انتشار متن مفصل «شرح حکمة الاشراق» یکی از علمای مسلمان قرن هفتم، شمس الدین شهرزوری، قدمست در این راه، کتب دیگری هم در این قرن به روش اشراقی تألیف شده اند. ولی در این کتاب فرصت شمارش يك يك آن ها را نداریم، و تنها در بخش گسی به توصیف مجمل کتاب «النسرة الالهية»، یکی از اهم متون اشراقی این دوره اثر شمس الدین شهرزوری، مؤلف شرح حاضر، بسنده می کنیم.

بسیاری از قافو شیخ شهاب الدین سهروردی بنیان گزار نظام فلسفی اشراقی در عالم اسلام، در نتیجه کوششهای فراوان محقق فرانسوی هانری گرن و دانسند اهرانی بهد حسین نصر منتشر شده و نظر مورخین فلسفه را به خود جلب کرده است. متذکر می باید شد، اما، که شادروان گرن به بخش منطقیات و طبیعیات متون اشراقی توجهی ننموده - فی المثل، تستهایی را از معون اشراقی مانند: العلم الاول؛ فی المنطق؛ العلم الثانی؛ فی الطبیعی از کتب «التلویحات اللوحية والعرشية»، «المقاومات»، و «المشارع والطارحات»، در چاپ های منتخب خود از کتب مذکور، حذف کرده است. نیز در تحقیقات خود مسائل چون مبانی منطقی شناخت اشراقی؛ نظریات شیخ اشراق در باب شکاف های منطقی در نظام ارسطویی، و شبهه، را به میان نیآورده است. اضافه می کنیم که به طور کلی گرن بیشتر به بحث در باب تصاویر و رموز مسائل خاصی در بخش دوم - الاهی بهمنی الاخص - از الاهیات نظام اشراقی علاقمند بوده و در کتب خود به زبان فرانسوی تنها این چوالب افکار سهروردی را به خواننده غربی شناسانده است؛ و لذا علمای غربی اهل فلسفه حکمت اشراقی را به عنوان بیانی تمثیل از تجربیات

عرفانی می دانند. و همین امر موجب آن شده که روش ناب فلسفی اشراقی و آراء شیخ اشراق در تنقید از شکاف های منطقی در شناخت شتاسی ارسطویی، و در باب بسیاری مسائل مطرحه دیگر، در حوزه های فلسفی مکتون بماند. مثلا، مباحثی در بیان استدلالات اشرقیین در رد حدّ تامّ ارسطویی در اکتساب، بیان و ساختمان مہائی اولیه ساختارهای اصل متعارفی و جایگزینی آن با اصل اولیه «ادراك الثبات»؛ تقدم علم بلاواسطه حضوری مُدرک از مُدرک در «آن اضافه اشراقیه»؛ بلامتداد زمان ارسطویی «فی» مکان بلامتداد ثلاثه فضای افلیدی، و بسیاری مباحث فلسفی دیگر. ارزش مہمی در تاریخ تحول آراء انتقادی فلسفی دارند، و تفہیم چنین مسائل با استفاده از عبارات و اصطلاحات درست و رایج می تواند به فیلسوفان غربی بپہماید که فلسفه اسلامی صرفا بیانی توصیفی و فاقد روش های پویای تحلیل نیست. اخرا البته در ایران کتب جامعی در باره تمامی جوابات فلسفی نظام حکمت اشراق تدوین شده اند. در این زمینه کتاب پر ارزش «شجاع اندیشه و شهرد در فلسفه سهروردی» اثر فیلسوف اسلامی گرامی آقای دکتر غلامحسین دینائی، به شناسایی حق پیش فلسفی شیخ اشراق، یکی از مفاخر علمای ایرانی کمک فراوانی نموده است؛ و اینچنان کرازا آنرا مطالعه کرده و بهره مند شده کم.

نگارنده این سطور به سهم خود و در قدر توانایی خود سالہانیست می کوشد تا در زمینه های مختلف فلسفه اشراقی تحقیق نموده تألیفاتی را به علاقمندان فلسفه اسلامی تقدیم نماید. کتاب حاضر یکی از نتایج این کوشش هاست. طی مراحل مختلف تهیه نسخ «شرح حکمة الاشراق»، تصحیح و مطابله آن ها، و بالآخره آماده سازی نهایی متن حاضر افراد و مؤسساتی چند به این بنده کمک نموده اند، که در این فرصت از ایشان تشکر نموده و توفیق ایشان را در امر با ارزش گسترش تحقیقات علمی از درگاه متعال مسئلت می نمایم.

در مراحل اول این تحقیق، سال ۱۳۵۴، کتابداران دانشکاه هاروارد تسهیلاتی فراهم آوردند تا برخی نسخ متون اشراقی، از جمله نسخه کم نظیر

«شرح حکمة الاشراق» موجود در دانشگاه ییل (در بخش آنتی مشخصات آن ذکر شده است)، مهیا گشت. بدین وسیله از ایشان، به خصوص از آقای دکتر هارتنکسون تشکر می‌کنم. در همین دوران استاد محسن مهدی، که همواره راهنما و مشوق بنده بوده اند، اطلاعات وسیع خود را در فلسفه اسلامی در اختیار بنده گذاشته اوزش متن حاضر را تأکید نمودند، و لذا تصمیم بر چاپ آن گرفته شد.

در مراحل بعدی، سالهای ۱۳۵۹-۱۳۵۷، مرکز مطالعه فرهنگها در امر تحقیق در باب جریانات فلسفی در عالم اسلام بنده را یاری نموده، و با استفاده از کتابخانه آن مرکز توانستم اطلاعات گسترده ای را در باب تاریخ فلسفه کسب نمایم.

چند سالی در آماده سازی متن تصحیح شده وقفه افتاد، تا از نو در سه سال اخیر با استفاده از امکانات دانشگاه پر. سی. ال. ای توانستم به کار خود در این زمینه ادامه دهم. در این مرحله دانشمندان سطوح بالایی دوره دکتری به بنده کمک نمودند. به خصوص آقای شوید شایب در امر مایشون نمودن و مقابله نسخ بنده را یاری دادند، از کوشش های بی دریغ ایشان کمال تشکر را دارم. و اما، جناب آقای دکتر مهدی خلغانی با صرف وقت فراوان تمامی متن حاضر را بررسی نمودند، و در نتیجه کمک های بی دریغ این بزرگمرد بسیاری از اشکالات متن بر طرف گردید. تشکر از زحمات ایشان تلافی این محبت را نمی‌کند، از درگاه باری تعالی توفیق روز افزون ایشان را مسئلت دارم.

و در نهایت از اولیای «مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی» تشکر می‌نمایم که چاپ این کتاب را به عهده گرفتند، این شاء الله همواره در امر انتشار متون اسلامی موفق باشند.

حسین ضیائی

(استاد فلسفه اسلامی و اسلام‌شناسی دانشگاه U. C. L. A.)

مقدمه منصف



شمس الدین شهرزوری شارح «حکمة الاشراق» .

سیر تطور اندیشه و مکشهای فلسفی در ایران از قرن هفتم تا یازدهم هجری کمتر شناخته شده است. بی‌شک یکی از علل اساسی این امر آن است که اکثر متون فارسی و عربی مربوط به تاریخ فلسفه در ایران متعلق به این دوران هنوز چاپ نشده اند و بدین سبب دسترسی به آنها کار ساده ای نیست. از جمله متون فلسفی قرن هفتم، کتاب «شرح حکمة الاشراق» اثر پیراوزی، جامع، و مفصل شمس الدین محمد بن محمود شهرزوری (م. بعد از ۶۸۷ ه. ق.) است. در نظر نگارنده این سطور، کتاب مذکور یکی از شاهکارهای فلسفی قرن هفتم است، و نه تنها شرح جامعیست بر کتاب «حکمة الاشراق» بلکه در فلسفه طبیعی کم نظیر است، چون شارح به هنگام شرح آراء، قواعد، و مبانی فلسفه اشراقی، نظریات نظام های دیگر فلسفی را - فی المثل، مباحثی، فیثاغورسی، اقلاتونی - به تفصیل مورد تحلیل قرار می دهد.

در این مقدمه ابتدا سخنی چند در باره شهرزوری خواهیم گفت؛ اصول روش فلسفی نظام اشراقی را، که شهرزوری آن را در مقایسه با فلسفه مشائی «النظام الاشم» نامیده است، بیان نموده؛ و نقش حکمای مشائفه را در سدی نه فاضله بررسی خواهیم کرد؛ سپس به ذکر رؤوس مطالب کتاب «الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية»، اثر دیگری از شهرزوری، خواهیم پرداخت؛ و در پایان نسخ مورد استفاده در تصحیح کتاب «شرح حکمة الاشراق» را معرفی خواهیم نمود.

فلسفه در دنیای اسلام به این رشد ختم نمی شود، و به خصوص در ایران چهره‌انان پیویای فلسفی تا زمان حال ادامه دارد، اما بسیاری از مورخین فلسفه و تمام مستشرقین، به اشتنای هائری گریز، توجهی به اندیشه های

فلسفی در ایران بعد از قرن ششم نکرده اند.^۱ لذا در آثار ایشان به مطالبی در باره شهرزندی، به جز ذکری از تاریخ فلسفه وی، «نزّه الارواح ووضه الانراح»، برنی خودیم.^۲ کین هم که در کتب خویش بتفصیل از دو کتاب «شرح حکمة الاشراق» و «شرح التلویحات» شهرزندی یاد می کنند.^۳ و وی را بتوان «اولین تن از اشراقیین» که «تبار روحانی سهروردی را تشکیل می دهند»^۴ می شناساند، به جز در یک مورد، مطلبی در باره کتاب هر ارزش دیگر وی، «شجرة الیهة»، نگاشته است. در کتابهای تاریخ فلسفه که در دوران معاصر به زبان فارسی و عربی نگاشته شده، هم، یا اصلاً ذکری از شهرزندی نرفته، و یا صرفاً از کتاب «نزّه الارواح» وی یاد شده است.^۵ تنها، دانشمند و محقق گرایی، آقای دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی در کتاب «شعاع اندیشه و شهرد در فلسفه سهروردی»، که در آن با نگرشی ژرف معانی فلسفه اشراق را تحقیق نموده اند، و با روشی تحلیلی جزئیات آن را شکافته اند، چند نکته در باره آراء فلسفی شهرزندی نیز بیان داشته اند.^۶ شایان توجه است که در کتاب فوق العاده با ارزشی که اخیراً دانشمند عالیقدر در علوم فلسفی، آقای منوچهر صدرقی، به نام «تاریخ حکماء و عرفاء متأخرین صدرالکلیین»، نگاشته اند، به این نکته بر می خودیم که مرحوم ضیاء الدین دوی کتاب «شجرة الیهة» را حاوی مطالب فلسفی با ارزشی می دانسته و در جستجوی نسخه ای از آن می بوده است.^۷

اما بهرآت می توان گفت که در دوران معاصر، بخصوص نزد شهر اهل فن، و در دنیای غرب، شهرزندی صرفاً بعنوان مؤلف «نزّه الارواح» شناخته شده و رسائل فلسفی وی، از جمله کتاب «شرح حکمة الاشراق» و کتاب، «شجرة الیهة» ناشناخته مانده اند. البته «نزّه الارواح» در فن تاریخ نگاری فلسفه از اهمیت ویژه ای برخوردار است، و این را استاد محمد تقی دانش پژوه در شرح مبسوطی که اخیراً در باره این فن تحریر کرده اند، تذکر داده اند.^۸ آقای سید خورشید احمد، مصحح متن عربی «نزّه الارواح»، هم این اثر را با دیگر تألیفات تاریخ فلسفه، از جمله: «تاریخ الحکماء» ابوداود سلیمان بن حسان بن جبّیل (م. بعد از ۳۱۰ ق. ه.؛ «صوان الحکماء» ابولقاسم صاعد بن احمد

القرطبی اللندلی (م. ۴۶۲ ه. ق. ۱): «تتمه صولن الحکمة» بهقی (م. ۵۶۵ ه. ق. ۱) تتمه بر «صولن الحکمة» ابوسلیمان محمد بن طاهر بن بهرام سجستانی (م. بعد از ۳۷۲ ه. ق. ۱): «لیتیار العلماء بأخبار الحکماء» قفلی (م. ۶۴۶ ه. ق. ۱): «عین الانباء فی طبقات الاطباء» ابن ابی اصیبعه (م. ۶۶۳ ه. ق. ۱) دقیقاً مقایسه کرده، معتقدند که از نقطه نظر ترتیب فلاسفه، دقت نظر قفلی و گرایش خاص به متالهیون و فلسفه اشراقی، از دیگر کتابهای این فن با ارزشتر است.^{۱۰}

اما از تاریخ تولد، زندگانی، اساتید و شاگردان شهرزوری اطلاع دقیقی در دست نداریم؛ تاریخ وفاتش هم پدری معلوم نیست. همین قدر می دانیم که در قریه شهرزور متولد شده.^{۱۱} و در سال ۶۸۷ ه. ق. در قبه حیات بوده است. لذا این روایت، که همراه شهرزوری در حلب محبوس بوده و یا به دیدنش در زندان رفته، و شاگرد وی بوده صحیح نمی تواند باشد.^{۱۲} و این پدری از خود مشن «لزله الارواح» هم مستفاد می شود.^{۱۳} امیدواریم، اما، در تحقیقات آینده مراجع دیگری در باره حیات شهرزوری بدست آوریم و شرحی جامع از زندگانی وی گرد آوریم.

فلسفه اشراقی

شهرت شهرزوری پس از مرگش بزودی عالم اسلام را فرا گرفت و حتی به مسائل شرب اسلامی هم رسید. علمای مسلمان فلسفه اشراقی را به عنوان وسیله ای متقن در راه احیای پویایی فلسفه پذیرفتند. حکمت شانی این سنیایی توسط حجة الاسلام ابو حامد غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» مورد انتقاد قرار گرفته بود، اما حکمت اشراقی باب نوینی را در فلسفه اسلامی گشود و از این طریق فلسفه به حیات خود احیاء داد.

حکمت اشراق^{۱۴} چنانکه معروف است و بسیاری از شارحان و مورخان فلسفه در جهان اسلام اشاره کرده اند، شاخ گوناگونی دارد. از سویی ریشه در حکمت فهلوانی و خسروانی دارد و در برخی از مسائل و مطالب تمثیل و نوشته های سرسوز ملهم از داستانهای اساطیری ایران است.^{۱۵} از سوی دیگر، از روش

فلسفی مشائی، پیروژه روش برهانی «اتالوطیفای دوم»، استفاده می کند و سخت می کوشد که بیش و حدس فلسفی افلاطونی را نظام پردازی کند و آن را در قالبی فلسفی در آورد. همچنین با تأویل و تفسیر فلسفی آیات بسیاری از نکات ظریف قرآنی را توضیح می دهد.^{۱۴} و سرانجام، و در نهایت شناخت از کل با ژبانی خاص، یعنی «لسان الاشراق»^{۱۵} که می توان آنرا زبان ساخته شده فلسفی نامید، به تعلیم می پردازد، که «تعلیم اول اشراقی» اش خوانده اند.^{۱۶} و در همین مقام است که خود فلسفه اشراقی به «حقیقت» نظام پردازی فلسفه می رسد.

شیخ شهاب الدین یحیی بن امیرک سهروردی، در سال ۵۸۷ ه. ق. به دستور صلاح الدین ایبسی، به جرم دهرت نبوت و فساد در دین، در شهر حلب، جایگاه حکومت ملک ظاهر شاه پسر صلاح الدین که با وی علاقه ای عمیق ایجاد کرده بود، کشته شد.^{۱۷} این اندیشه گر ایرانی، که او را «صاحب الایم» و «الملکوت»، «خاریق البراهین»، و حتی «المعلم الثالث» نامیده اند و به «شیخ اشراق» معروف است.^{۱۸} به این حکمت و جهان بینی ژرفی که مهرث اقوام پیش از او و در هر دارنده اندیشه ها، الهامها و حکمتهای چندین سزگرمرد می بوده، ساختمان فلسفی و سازگار داد و در این راه از روشهای برهانی و اصل متعارفی ارسطویی بهره برد و توانست نظامی اصیل بنا کند، او آنچه را که خود «حکمت یحیی» صرف می نامد، یعنی فلسفه مشاء را، که تنها فکجه بر استدلال دارد و الهام و مکاشفه و مشاهده و حدس فلسفی را نادیده می گیرد، با حکمت ذوقی، که بر عکس، با ریاضات و مشاهده و قوه متفلیله خلاقه پر مبنای بیش فطری موضوع مدرک سر و کار دارد، به گونه ای هماهنگ و با معنا درآمیخت و از آن روشی غنی ساخت که «علم الانوار» نامیده شده است. و چنانچه خواننده در کتاب حاضر، یعنی «شرح حکمة الاشراق»، خواهد دید، شهروردی سعی بر این دارد تا مبانی نظام نوین سهروردی را به تفصیل شرح نموده، و آراء فلسفی اشراقی را در مقام مقایسه با اصول نظام های دیگر فلسفی برای علمای اهل فلسفه بیان دارد. در این مختصر اشاره ای به برخی از اهم اصول اشراقی خرامیم نمود، با این امید که خواننده محترم به هنگام مطالعه «شرح حکمة الاشراق» نظر

به مهارت شهرنویزی در تحلیل مشکلات متن داشته باشد.

سهروردی خود بارها به سرچشمه های تاریخی-اساطیری این حکمت در چهار کتاب اصلی ساختمان یافت و فلسفی خود «تفویحات»، «مقامات»، «مشارع و مطارحات»، و «حکمة الاشراق» اشاره کرده و چهار گروه از حکما و شخصیتهای اساطیری را در پرورش و گسترش آن سهم دانسته است.^{۹۰} از این قرار: ۱) سرچشمه یونانی که با طبقه ای از فلاسفه یونان چون فیثاغورث و ابیاذقلس آغاز می گردد و در شخص افلاطون الهی «صاحب الایده و النور» به اوج می رسد. ۲) سرچشمه ای که آغازش با هرمس «والد الحکماء» است و نزد گروهی از هراسه ادامه پیدا می کند. ۳) از مهمترین سرچشمه های این حکمت حکمای فهلوائی هستند که سرآغاز آنها کومرث است و او را با نام «مالک الطین»، که ترجمه عربی همان «کلشاه» لقب شخص اول اسطوره ایرانی است، می شناسد. این حکمت پس از وی توسط انریدین و پس از وی توسط کهنسرد در ایران زمین به کار گرفته می شود، و به واسطه «نفره کبانی» و «نفره ایزدی» نهفته در این حکمت، حکومت اساطیری حکومتی عادل و در اوج کمال بوده، که در نظام اشرافی، چنانچه در ذیل خواهد آمد، در دوران اسلامی توسط حکیم مثاله استمرار تواند یافت. ۴) سرچشمه هندی که توسط گروهی از برهمنان گسترده می شود.^{۹۱}

پس از برشمردن چهار سرچشمه حکمت اشراق، سهروردی حاصل آن را چنانکه به او رسیده است از سه طریق می داند: ۱) ضمیمه حکمت فیثاغورثیان، که آن را با استفاده از تمثیل نمود بیان می کند - شهرنویزی به این گروه توجه خاصی دارد - و از طریق حکمای یونان دست به دست می گردد و به دست شخصی می رسد که سهروردی او را «برادریم انجم» می نامد (احتمالاً همان ذواننصر مصری است که یکی از سران طبقه اول صوفیه در طبقه بندی سلمی صاحب «طبقات الصوفیه» است) و توسط او به دست ابوسهل عبدالله تتری می رسد. ۲) ضمیمه حکمت خسروانی که از طریق شخصیت های اساطیری ایرانی دست به دست می گردد و به ابو یزید بسطامی و توسط وی اول به منصور حلاج

و سپس به ابوالحسن خرقانی می‌رسد. ۳} از آئینش آثار حکمت فیثاغورثیان، انبیا، فلس، و افلاطون الهی و آثار حکمت ایرانیان، هم از جانب شرق و هم از جانب غرب، سایه ای فراهم می‌آید که سهروردی را هدایت کرده و او را در جهت ایجاد «علم الانوار» و «فقه الانوار» یاری داده است.^{۲۲} پس حکمت اشراق مدون می‌شود و اما با توجه به نکاتی که کوتاه بیان شد، می‌باید گفت که این حکمت هرچند از روش ارسطویی استفاده می‌کند و در بسیاری از موارد، بخصوص در جزئیات مسائل منطقی و طبیعی و برخی از مسائل الهی، مسائل فلسفه یونان، با آن همانند است، اما در نهایت، و در اصطلاح، قصد فلسفی آن با شایسته و قصد حکمت مشاء صرف، متفاوت است.^{۲۳} و، مثلاً، می‌توان چنین گفت که جهان بینی فلسفی اشراقی و مشائی متفاوتند و اگر در نهایت فلاسفه مشاء، بخصوص این رشد اندلسی و فلاسفه لائقی زمان پیروی در اروپای قرن رستلی، جهانی معرفت، اصول شناخت و مبانی طبیعی را از غره طبیعت و از محسوس می‌جویند، فلاسفه اشراقی همان جهانی را در اصل استوار بر بهشت و کشف و شهود، و در اصطلاح برپایه حدس فلسفی می‌دانند. پس از مهمترین مسائل در شناسایی چستی اصل و هم روش فلسفی اشراقی مسئله شناخت می‌باشد.

خلاصه آنکه، در علم المعرفت اشراقی شناخت بر مبنای اضافه اشراقی بین موضوع مدرك و شیء مدرك حاصل می‌شود. این علم المعرفت به‌ازگی توسط استاد مهدی حائری یزدی در کتابی با عنوان «علم حضوری»^{۲۴} به تفصیل مورد بحث دقیق فلسفی قرار گرفته و در این مختصر مجال برای تجزیه و تحلیل دوباره آن نیست، اما اشاره ای کوتاه به این نوع علم خواهیم نمود.

در ساختمان فلسفی حکمة الاشراق احکام حدس یا شناخت یکی هستند. حدس خود در رابطه با مشاهده، از يك سو، و با اشراق از سوی دیگر، حاصل می‌شود. پس در شناخت شناسی اشراقی حدس، مشاهده، و اشراق را باید شرح داد.

۱. حدس: سهروردی در بسیاری از قسمتهای کتابهایش «احکام

الحسد» و «حکم الحسد» را استنتاجاتی صحیح می‌دانند. نتیجه حاصل است از حدس فلسفی یقینی دانسته می‌شود.^{۲۵} و به آن همان مرتبهٔ برهان داده می‌شود. هرچند این نوع حدس به اصطلاح «اکسپنویا» ارسطویی شبیه است، ولی سه‌رودی حدس را داخل روش فلسفی اشراقی می‌کند و به آن صرفاً به عنوان موردی منفرد از روش استنتاجی نگاه نمی‌کند. البته در این زمینه اندیشهٔ ابن سینای، که حدس را اول در رابطه با «عقل بالملکه» می‌داند و در نهایت منتج از «عقل قدسی»، می‌گماند در اندیشهٔ سه‌رودی تأثیر گذاشته است. پس حدس سبب می‌شود که بعضی از حکماء اکثر معقولات را، بدون امتداد زمانی و بدون نیازی به تعلیم از معلومی خاص، فراگیرند.^{۲۶}

۲. مشاهده و اشراق؛ مشاهده و اشراق با هم اصلی را تشکیل می‌دهند که از نظر فلسفهٔ ساختمان پذیرفتهٔ اشراقی در تمامی مراتب وجودی مانند «قانون» صادق می‌باشد. این اصل در مرتبهٔ وجود انسانی، در عالم محسوس، همچون ابصار حاکم است. هر مبنای این اصل، چشم یا بصر اگر سالم باشد، شیء یا مبصر را هرگاه که «روشن» یا با اصطلاح «مستبصر» باشد، چنانکه هست، می‌بیند. در مرتبهٔ وجود محض و عالم انوار یا عالم غیر محسوس به حس ظاهر، هر کدام از انوار مجرده انوار مرتبهٔ بالاتر از خود را مشاهده می‌کنند و به انوار مرتبهٔ پایینتر از خود نور می‌رسانند که همان اشراق انوار بر آنها می‌باشد. در نتیجه، علم از راه مشاهده و اشراق حاصل می‌شود. هرگاه موضوع از خود آگاه باشد، و به عبارتی اثبات متعالیهٔ خود را دریافته باشد، آن را موضوع مدرک می‌نامیم و شیء مدرک نیز چون بواسطهٔ اشراق نور از اصل نور، که آن را نور الانوار می‌نامیم، منور شده باشد و لذا قابل درک. در «آن» یا لحظهٔ تلاقی آن در، علم حاصل می‌گردد. این شناخت اشراقی پایه‌های ساختمان علم صحیح را تشکیل می‌دهد. در اینجا قبل از اینکه به بیان مفصل تری از مسئلهٔ ابصار در حکمت اشراق پردازیم متذکر می‌شوم که از اواخر قرن ششم نظام حکمت اشراق شناخته شد و حکمای مسلمان و شماری ایران از آن بهره‌مند شدند. اینان که از بحث تنها در نظام‌های صرفاً مشائی ره به جایی نبرده بودند خواستار نظامی بودند

همانکه با آن حکمت و جهان بینی ای که قبلاً ذکر کردم، حکمت اشراق چون مکاشفه و مشاهده و لذا الهام را طریق مبرهن و متقن در راه شناخت حقیقت می داند و نتایج حاصله از مکاشفه و مشاهده را با استفاده از تشبیل گویا می داند، از «کلمات مرموز» که به عبارتی زبان شعر می باشد، در بیان آنچه از مشاهده حاصل شده استفاده می کند.^{۲۶} و همین باعث می شود که لسان اشراقی، که سهروردی آن را تنها زبان گویای ماحصل مشاهده می داند، در رابطه با غلاطی قوه متخیله قرار بگیرد. و این در دید اشراقی نهایت بیان فلسفی است - یعنی شعر! پس شعر، همانگونه که هایدگر هم بیان داشته، به صورت غایت فلسفه در می آید.

شناسایی چستی مهم ترین مسئله فلسفه اشراق است. آنچه به «علم حضوری» معروف است پر مبنای مشاهده اشراقی حاصل می شود. هرگاه اضافه اشراقیه بین موضوع مدرک و شیء مدرک دست دهد علم حضوری با شناخت اشراقی حاصل می گردد. مشاهده، چنانکه ذکر کردم، اگر به حس ظاهر باشد ابصار نامیده می شود. در بحث مختصری که به دنبال می آید مشخص خواهد شد که ابصار و مشاهده در روش فلسفی اشراقی به چه معنی است.^{۲۷}

مشاهده اعتدال زمانی ندارد و مستلزم رابطه مادی بین مدرک و مدرک (یا هائل و معقول) نیست. از این رو مشاهده، در نتیجه پیش فلسفی، در فلسفه اشراق بر تفکر و تعقل صرف و بجان دارد. زیرا، در نظر گرفتن ذاتیات، فصل و اجناس، تابع زمان است. استمرار و برهان نیز تابع زمان است. ولی مشاهده در این «آن»، که بعد زمانی ندارد و همان لحظه اشراق است، انجام می گیرد. اهمیت تشبیل نور هم از این رو در فلسفه اشراق روشن تر می شود؛ زیرا اگر فعل ابصار را در فضای خاص نبودن در نظر بگیریم، متوجه می شویم که علاوه بر مبصر و مبصر نور هم باید وجود داشته باشد تا شیء گسائی دیده شود؛ و همینطور مشاهده اشراقیه محتاج به وجود نور است. در نتیجه رکن اصلی هم ابصار و هم مشاهده را باید هستی نور دانست. چه نوری که در ظاهر هست و بواسطه آن با در چشم می بینیم، و چه نور مجردی که واسطه بینش فلسفی است.

به این نتیجه رسیدیم که در رابطه با مسئله شناخت اشراقی باید فعل ابصار را (البته از دید فلسفی و پدیدار شناسی) مشخص کرد تا بتوان اصل مشاهده را به گونه ای فلسفی بررسی نمود. از این جهت، اجمالاً می پردازیم به بررسی نظریه ابصار، و شمه ای از نظریات فلاسفه قبل از سهروردی را، که شهرزوری به تفصیل باز گو نموده، بیان خواهیم کرد. مسئله هشتم کتاب «الجمع بین رأی المحکمین» فارابی، مسلم دوم، اختصاص به مسئله ابصار و بررسی آراء و نظریات افلاطون و ارسطو در این زمینه دارد. فارابی اصل رأی ارسطو را در باب مسئله ابصار چنین بیان می کند: «ان ارسطو یری ان الابصار انما تكون بالتمتع من البصر»؛ و رأی افلاطون را چنین می داند: «و افلاطون یری ان الابصار انما تكون بخروج شیه من البصر و ملاقاته البصر».^{۲۹} فارابی معتقد است که پیروان ارسطو و افلاطون نتوانستند به معنی اصل گفتار آن دو فیلسوف عظیم الشأن پی ببرند و در نتیجه هر دسته آراء گروه دیگری را با تعصب نگرسته و تحریف کردند. پیروان ارسطو لفظ «خروج» را بدرستی درک نکرده و پنداشتند که مقصود او خروج شیه جسمانی بوده است، که این رأی، چنانچه شهرزوری اضافه می کند، همان نظر اصحاب تعالیم مانند اقلیدس و دیگران است که گمان می بردند ابصار در نتیجه خروج شیهای مخروطی از چشم و تلاقی آن با شیء مرئی می باشد.

این دسته از قداما چنین اشتغال می کردند که شیهای که از چشم خارج می شود یا هواست یا ضوه یا آتش، و کسانی دلایل هر رد هر سه آوردند.^{۳۰} فارابی خود معتقد است که هر دو گروه، به هلت تعصب، پی به اصل مسئله نبردند و دریافته اند که افلاطون مقصودش خروج شیه از مکان نبوده و هم چنین منظور ارسطو از اتصال، استعالت یا تنبیر در کیفیت نبوده است. و فارابی بر اساس نظریات ارسطو و افلاطون، چنانکه شیوه او در آن کتاب است، نظریه جدیدی را در مسئله ابصار ارائه می کند که مبتنی است بر دو حرکت، یکی در باصر و یکی در مبصر.

نظریه ابصار سهروردی از نظریاتی که ذکر کردیم کاملتر و دقیق تر

است. در فلسفه اشراق مبانی ابصار صرفاً از دیدگاه علم طبیعی مورد تحقیق قرار نمی گیرد، بلکه سهروردی این مسئله را در بحث کلی معرفت قرار می دهد و قوایین حاکم بر آن را در اصل همان قوایین مشاهده می داند. یعنی مشاهده به حس ظاهر و مشاهده به حس باطن هر مبنای یک اصل کلی فلسفی تحقق می یابند. این اصل دلرایی سه رکن است: وجود و تکثر نور، فعل مشاهده، و فعل اشراق. ابصار مقابله شونده مستنیر یا چشم سالم است. هرگاه نور وجود داشته باشد چشم می بیند و شعاع نور بر آن پرتو می افکند و فعل دیدن در مسافتی که شونده قرار دارد به وقوع می پیوندد. نه در خود چشم. فعل دیدن و فعل اشراق در يك «آن»، که بعد زمانی ندارد، لذا «در مکانی» که به آن اشاره نمی توان کرد، صورت می گیرد؛ در همان لحظه ای که چشم مقابل شونده مستنیر قرار می گیرد - و البته در صورتی که حجاب و حایل در میان نباشد. مشاهده به حس باطن، یعنی مشاهده اشراقی هم بر مبنای همین اصل به فعل در می آید؛ با این تفاوت که وسیله بینش دیگر چشم سالم نیست بلکه قوای سالم باطنی است، و در پرتو نور اشراق اتوار مجرده است، و نه دیگر اخواه نور محسوس در خارج.

نظری بنیادینم به شیوه ساختن دادن سهروردی به این نظریه، که اجمالاً بیان شد. در دو قسمت اول «فصل ثالث از مقاله ثالثه» از کتاب «حکمة الاشراق»، که سهروردی آن را از مهم ترین بخش های کتاب می داند، سهروردی، چنانکه روش او در ساختمان فلسفه اشراق است، آراء دیگران را که صحیح نمی داند رد می کند و سپس تشریحات خود را عرضه می دارد.^{۴۸} پیرامون مسئله ابصار وی ابتدا جسمیت و لونیت شعاع را رد می کند.^{۴۹} شعاع را «هینت» می داند که حاوی جنبه تمویجی نور است؛ البته آن قسمت از نور که ما به حس ظاهر می بینیم. او سپس رأی اصحاب تعالیم و اصحاب علم المناظر را رد می کند که می پندارند ابصار خروج شونده از چشم است به صورت مغزوی که قاعده آن بر مَصَر و رأس آن در چشم می باشد. و نیز رأی ارسطو را که ابصار را در اختیاق صورت شونده در رطوبت چلبدیه می داند. به دلیل آن که

انطباق صور بزرگ در جلیدیه محال است. صحیح نمی داند. پناهراین، چون، به زعم سهروردی، دانسته شد که ایصار به مناسبت انطباق صورت مرئی در چشم نیست، و نیز به وسیله خروج شیء از بصر هم نمی تواند باشد، تنها در نتیجه مقابله شیء مستبصر با چشم سالم تواند بود، و مقابله و تحرکی که به فعل دیدن می انجامد در صورتی تحقق می پذیرد که حجابی بین باصر و مبصر نباشد. به زعم سهروردی، حجاب مانع به فعل اندر آمدن مشاهده یا شیء حاجزی است که مانع عبور نور بشود، و یا عدم وجود نور است، یعنی تاریکی. از نظر سهروردی، هر آینه نور وجود داشته باشد و وسیله مشاهده سالم باشد (یعنی چشم سالم، تکرار می کنم، در ایصار به حس ظاهر، و قوای باطنی تزکیه یافته و صافی شده در مشاهده اشراقی به حس باطن)، و حجاب بین مدرک و مدرک نباشد، *لثابت خودآگاه، مدرک را بکاره، در «آن» بلامتداد، در می یابد و در او نسبت به آن شناخت حاصل می شود، و این همه در پرتو اشراق نور است.*^{۳۲}

حال می پردازیم به بررسی اینکه وجود و تکثر نور - یعنی رکن اول مشاهده و ایصار - چگونه در فلسفه اشراق بیان می شود، و این نیز در رابطه با اساس بحث وجود در فلسفه اشراق هم قرار می گیرد و هم مبین بسط و دید عمیق فلسفی سهروردی است؛ نور الانوار مبدأ اول و سرچشمه حیات است، و از نور الانوار، که قیاض بالذات و واجد وجود مطلق است، نزدیکی ترین نور (النور الأقرب)، یعنی نور اول، که به آن یمن هم می گویند، حاصل می شود. این نور به نور الانوار پیوسته است و از آن جدا نمی شود، و پناهر آن، این نحوه صدور با نحوه صدور و فیضان در نظام ارسطویی، که در آن عقل از یکدیگر منفصلند و تعدادشان متناهی است، کاملاً متفاوت است (در اصطلاح، نظام هستی را در فلسفه اشراق «پیوسته» می نامیم، که انوار مجسده در این نظام بی شمارند، و تفاوتشان به نسبت شدت و ضعف است، یعنی بالتشکیک).

نور الانوار اقاضه نور می کند زیرا که «هست». انواری که صادر می شوید میانی هستی را با خود حمل نموده و مآلاً به همه جا می رسانند. پنا بر اصل اشراق و اصل قهر (رابطه حاکمیت انوار مرتبت بالا بر انوار مرتبت پایین

تر) و اصل عشق و مشاهده (وابسته انوار مرتبت پایین نسبت به انوار بالاتر) تمام موجودات به ترتیب خاصی خود منظم شده و حرکت نظام یافته است. هستی نور الانوار مجزاً از فعل او نیست و به واسطه اتناضه انوار مجردة طول و عرضی و کثیة انوار مختلفه دیگر، اعم از ذاتی و عرضی، فعل و هستی نور، صادر شده و در نهایت آدمیان هم آن را می توانند درک کنند. این نحوه صدور با نظریه صدور نو افلاطونی شیخ یونانی بافلوطلون، هم تفاوت دارد. زیرا در نظام افلوطلون، بنا بر کتاب «تاسوعات»، از «واحد» در مرتبه اول «عقل کل» صادر می شود که از او منفصل و مجزاست. اما در فلسفه اشراق، «انوار» تنها به نسبت شدت و ضعف نورانیت با یکدیگر تفاوت دارند.

و اکنون سخنی کوتاه در باره نحوه تکثیر نور در فلسفه اشراق. نور اول نور مجردی است که از دو جهت حرکت دارد. جهت اول تحریک مشاهده و عشق است نسبت به نور الانوار، و یک جهت تحریک قهر و اشراق است نسبت به انواری که از آن در مرتبت پایین تر هستند. این نور دلرای سکونی نیز هست که برزخ و هیئت به آن متعلقند، و این دو قابل و پذیرنده نور مجرّدند. پس از حصول نور اول، این نور نور الانوار را مشاهده می کند، که در لحظه مشاهده بر آن برتر می افکند و بر اثر اشراق نور مجرد دیگری حاصل می شود، که نور دوم است، این نور در نور می گیرد؛ یکی از نور الانوار بلاواسطه، و یکی با واسطه نور اول (چون نور اول و دیگر انوار مجرّد «لطیف» بوده و نور کاملاً از آن ها عبور می کند، و منعکس کننده تمامی آنچه «درک» می کنند نیز هستند). سومین نور چهار نور می گیرد؛ یک نور بلاواسطه از نور الانوار، یک نور با واسطه نور اول، و دو نور متعلق به نور دوم را نیز می گیرد. و هم بر این اساس نور چهارم هشت نور، و نور پنجم شانزده نور، الخ. بنا براین، نحوه تکثیر نور، بر مبنای فورمول (۱-۱) (n) برابر است با مرتبت نور) انجام می گیرد.

خلاصه می کنیم: نور هست، و هرگاه شخصی واجد سلامت نفسانی و جسمانی در مقابل شیء مدرك قرار گیرد و حجابی در میان نباشد و واسطه فیض از میان نرفته باشد، آن شخص (موضوع مدرك) شیء را چنانکه هست در خواهد

یافت و در او شناخت حاصل خواهد شد و به این شناخت اشراقی و علم حضوری می گوئیم. به قول حافظ:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست / تر خود حجاب خودی حافظ از میان برخیزد

اکنون که شمه ای از چرئیات مسئله مشاهده اشراقی بیان شد چا دارد اشاره ای نیز به برخی مسائل منطقی و ساختاری فلسفه اشراق هم بشود.

نظام های ساختمان یافته فلسفی همواره (در بیان چپستی) از مبانی منطقی - آنجا که این مبانی مربوط به اصول شناخت شناسی و علم معرفت می شوند - آغاز می شود؛ و پس از طرح مباحث منطقی صوری و اصول طبیعی سرانجام به ساختمان فلسفه برین پا متافیزیک می پردازند. فلسفه اشراق هم همین گونه است. نیز فلسفه اشراق، به معنای عام، همواره به موازات فلسفه ارسطویی حرکت می کند و با، در بعضی مسائل فلسفی-منطقی، با آن در تضاد است. لذا حکمت اشراق نخست از نظر «میان» مبانی معرفت و توضیح روش و اصول شناخت و ایجاد ارزش اساسی فلسفی است و با طرح مباحث منطقی و شناخت شناسانه در ارتباط با چپستی «معرفت» آغاز می شود. برخی از این مسائل صرفاً جزء منطقی صوری می باشند، مانند کوشش سهروردی برای قالب ریزی گزاره ای واحد به نام «فصل ضروریة البشاشة»، که از آن بتوان کلیه گزاره های دیگر منطقی را استخراج نمود. نیز سعی سهروردی برای این مسئله صرفاً صوری که اشکال دوم و سوم قیاس را از شکل اول استخراج کند، و دیگر مسائل منطقی مانند مسئله استفاده از «سور» و رابطه اجزای با کل در اندراج، استخراج، و غیره، که تماماً توسط شهرزوری به تفصیل در متن حاضر بیان شده اند. اما، شاید بتوان گفت که مهم ترین مسئله پشانی فلسفه، که به گونه ای نو و اساسی در فلسفه اشراق مطرح می شود مسئله «تعریف» است؛ که مسئله ای است از یک سو منطقی و از سوی دیگر در ارتباط اصولی با مباحث چپستی مبانی معرفت و شناخت. همین جاست که سهروردی مبانی علم معرفت مشائی صرف را در راه شناخت حقیقت، کامل و هل گویا نمی داند. به زعم او، تعریف انسان، یعنی حد تام، در قالب «حیوان ناطق» و یا «حیوان ناطق دوپای فراخ

ناخن» (که قوی است مؤلف از جنس بعید و فصول ذاتی، و از نقطه نظر فلسفه مشاء دالّ بر ماهیت شیء)، چیزی به ادراک واقعی ما از «حقیقت» انسان و از مدارج نفسانی او اضافه نمی کند؛ و سهروردی چون قول مؤلف ترکیب یافته و قالب ریزی شده را صرفاً گونه ای نظام پردازی منطقی می داند بدون این که در واقع دالّ بر ماهیت شیء - در این نمونه، انسان - باشد، که به هر حال، در نسبت با وجود شیء، مقصود از تعریف است و نه بالعکس. به عبارت دیگر، سازگاری صرف فلسفی-منطقی و صوری برای سهروردی ملاکی برای ادراک اندریافتن بشر از مراحل نفسانی و سیر به سوی حقیقت برتر و معناییه نیست. اصولاً آنچه منطقی صوری و منطقی مادی را به هم مرتبط می کند تعریف است (حد تام، رسم تام، و انواع دیگر تعریف) و نیز چیرگی یا ماهیت اشیاء بر مبنای تعریف شناخته می شود؛ و چون فلسفه «کوششی است در تعلیق در باب ماهیت و حقایق اشیاء» ارزش تعریف در روش ساختمانی فلسفه ارزشی است بنهائی، و نیز تعریف مرحله نخست هر شیوه ساختمانی فلسفی است.

و نظریه سهروردی در این زمینه یکی از کاملترین نظریات فلسفی در باب این مسئله است. وی پنج نوع تعریف را به گونه ای پس استادانه و بدیع در نظام فلسفی خود مورد بررسی قرار می دهد؛ حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص، تعریف مستی به اجزاء مفهوم تام.

سهروردی نظریه تعریف ارسطویی را مورد انتقاد قرار می دهد و معتقد است صرف ذکر جنس و فصول ذاتی دلالت بر ماهیت شیء ندارد. زیرا، چنانکه در رابطه با نظام کیهانی اشارتی بیان کردیم، آنچه در واقع «هست» مجموعه ای از تشکیل می دهد متصل. فصول ذاتی در واقع متفصل نیستند و بی شمارند.

• به عقیده سهروردی، برای تعریف شیء باید کلیه «آحاد» متشکله آن و یا «اجتماع» آن دانسته و شمرده شود. و نیز باید این شیء نسبت به چیزی شناخته تر و برتر و پیشینه تر در نسبت با هم زمان و هم ذات، تعریف و سپس شناخته شود. بر خلاف حد ارسطویی، تعریف اشارتی استوار بر چیزی است که در نظام سهروردی «علم الانوار» نامیده می شود. یعنی مبتنی است بر نور، که

شناخته‌ترین چیز است، و نیز مبتنی است بر دانش فطری نفسانی در رابطه با آگاهی «من برتر» یا «انانیّت متعالیه». و این یکی از ارکان فلسفه اشراق است؛ شناخت نه از قول مؤلف و قالب ریزی شده، یعنی حدّ، بلکه از درون بر می‌خیزد و در تناسب با مدارج نفسانی موضوع مدرک در عزیمت به سوی طریقتی برتر همواره تکامل می‌یابد. نور موجود در شیء، چنانکه گفتیم، بلاواسطه مشاهده می‌شود، و این مبنای اصل تعریف و شناخت شیء در فلسفه اشراق است. و مثلاً، همان‌گونه که «ظهور» در «پدیدار شناسی متعالیه» هوسرل رابطه شناخت را معین می‌کند، «نور» در فلسفه اشراق پایه اصل شناخت است. چنانکه قبلاً ذکر شد، شناخت در نظام فلسفه اشراق بواسطه «اضافه اشراقی» بین موضوع مدرک و شیء قابل شناخت، یا شیء مدرک، انجام می‌گیرد. بنابراین، تعریف شیء در حکمت اشراق یعنی مشاهده چه چیزی آن از جانب نفسی که توانایی مشاهده و مکاشفه یافته باشد، زیرا چگونه می‌توان حقیقت والای نامشاهی را از طریق صرف شمازش اجزایش دانست؟ اصلاً چنین چیزی غیر ممکن است. می‌باید هستی را چنانکه هست دریافت، یعنی «مشاهده» کرد. مشاهده اشراقی بعد زمانی ندارد و هر يك آن و بلاواسطه صورت می‌گیرد، و اینجا متذکر می‌باید شد که اشراق استدلال را نفی نمی‌کند. مسئله فلسفی مورد بحث در این جا چگونگی درک و به دست آوردن نخستین مبنای شناخت است، یعنی تعریف اولیه آن (مانند آکسایپ امور بدیهی منطقی گرایان)، مشاهده و شناخت اشراقی در نخستین مرحله شهودی است و «علم حضوری» نامیده می‌شود. سپس اشراق از استدلال استفاده می‌کند و روش برهان را به کار می‌برد و آن شناخت اولیه اشراقی را تحلیل می‌کند و آن را در نظامی بساخته شده و سازگار بیان می‌کند، اما در اصل و در اول قدم، شناخت اشراقی حمل نیست، یعنی به این صورت نیست که بگوییم «آ، ج است»، و هر «ج، ب»، پس «آ، ب است». بلکه شناخت «آ» برابر است با خود هستی آن. و نه امری مضاف بر آن.

در تناسب با آنچه تاکنون بیان کردیم و برای اینکه به رابطه اشراق و

خلافت موضوع مدرك نیز اشاره ای کرده باشیم. نظام کلی فلسفه اشراق را در نظر می گیریم که در آن چهار مرحله را متمایز می توان کرد که در هر گیرنده اساس این ساختمان هر ارزش فلسفی است.

۱ - نخستین قدم ضروری در راه حصول شناخت اشراقی، چنانکه سهروردی پاره‌ها و به تأکید در کتاب‌ها و رسالتش بدان اشاره کرده، مرحله تزکیه نفس و آماده شدن از برای مکاشفه و درک نور الهی است. در این مرحله فرد - موضوع مدرك - از خود خویش، از من پرتویش، از انانیت متعالمه اش، آگاه می شود و بواسطه مشاهده و حدس فلسفی، که پس از ریاضات دراز قوی شده، عالم برتر و جهان مینوی و هستی یزدانی را تصدیق می کند.

۲ - مشاهده انوار الهی و کسب انوار اسفهبندی از جانب نورالانوار و هبوطش بزرگ، خورشید اعظم، و هومین به توسط روزن بخش، که همان عقل فعال یا واهب الصور است (پرابر یا جبرئیل). این درک نور مینای شناخت و علم را تشکیل می دهد و نفس رهرو می باشد که در هستی نور مستغرق شده و «می بیند». بینش مینای شناخت می شود و به خاطر آن موضوع مدرك در «آنی» بی زمان، و بدون اندازه، با کل هستی می آمیزد. و اینجاست که بی نهایت در یک لحظه با نفس محدود بشری آگاه، یا شاعری دانا، درآمیخته و مرتبط می شود. نفس آگاه با موضوع مدرك نفسی سازنده می شود، یعنی خلّاق. از خود می دهد و بی دریغ می دهد. می دهد نه اینکه باز بستاند. از خود می دهد چون با هستی خود نور یکی شده و به قول افاضه می کند یا واسطه فیض می گردد.

۳ - مرحله ساختمان فلسفه و علم صحیح، نفسی که سازنده شده، موضوع مدرك خلّاق گشته، از حکمت یعنی استدلال منطقی و علم صوری استفاده می کند و «تجربیات» خود را که در مراحل ۱ و ۲ به دست آورده در نظامی ساختمان یافته و پرهانی مورد تحلیل فلسفی قرار می دهد. یقین دست می دهد و ساختمان علم پنا می شود و پی می گیرد یعنی به کار گرفتن روش ساختمانی فلسفی. حاصل دانش درست است، علم صحیح، و ساختمانی فلسفی دارای قالب و قابلیت کامل تحلیل علمی مطالب.

۱ - مرحله تدوین نتایج فلسفی که از طی مراحل یکم تا سوم حاصل شده است، یعنی «بیان فلسفی». اهل اندیشه اشراقی نتایج تجربیات خود را بیان می کنند و مدون می سازد. در این مرحله در نوع زبان یا بیان به کار گرفته می شود. یکی بیانی فلسفی-منطقی و دیگر بیانی تشبیلی-شعری. در همین مرحله است که می توانیم از او بگوئیم که فلسفه در نهایت به شعر می انجامد. شعر و بیان شاعرانه قدرت القای خاصی دارد که بیان فلسفی-منطقی شاید هیچ گاه به آن نمی تواند دست یابد. به عبارت دیگر، نهایت و درجه اعلای بیان آنچه بر منهای مشاهده دریافت شده بیان شعر است. اشراق از تجربه درونی آغاز می شود و آنچه به لوح خیال نقش می پذیرد بیانی از حقیقت می داند. به قول حافظ:

دل که شب ناست و جام چم دارد / ز غلغله که می غم خیزد چه غم دارد
«دل» بر ما عالم شیب را نمایان می کند و از تجربه ای سخن می گوید که در مکان نمی گنجد. «مکان» این تجربه درونی، این مشاهده اشراقی، در لامکان است، و راه به اقلیمی دارد و رای صمد، این اقلیم در «ناکجا آباد» است، و رای فضای اقلیدسی است و زمانش در رابطه با امتداد مکان شناخته نمی شود. ناست «هروللیاست» و گویی در این اقلیم همه چیز آشکار می شود؛ و باز از زبان حافظ:

ز ملک تا ملکوتی مجاب برگردد / هر آنکه خدمت جام جهان نما بکند
بیان این تجربه در قالب شعر، با رمز و تشبیل امکان پذیر می شود. و از جمله خصایص این زبان یکی توسل به تشبیل عشق است و رموز آن، دیگر استفاده از قالبی متضاد؛ دیگر به کنار گذاشتن عقل،

در ازل هرگز نیست ز نجس ————— دل دم زد / حسیق پیدا شد و آتش به همه عمام زد
عقل می خواهد / است کز آن شعله پراخ آرزو / عسقر غیرت بدوشید و جهان برهم زد

و نیز:

نیاس کردم و تدبیر عقل در ده عشق / چه شبی است که بر بحر می کشد رقی

حکمت اشراق و نقش حکمای متأله در مدینه فاضله

از جمله تر آوری های نظام فلسفه اشراقی تدوین بخشی جداگانه در متون

فلسفست، حاروی بیاناتی در باب روش و اصول فلسفه به اضافه قصد مؤلف از نگارش و تراجم یا ذکر مطالبی «تاریخی» در باره نظریات حکمای پیشین در رابطه با مسائل و اصول مطرح شده. این قسمت از متن را خود مؤلف «مقدمه» می نامد. و در آن با سبکی مشترک ادبیانه تا غنی و فلسفی ثاب مطالبی را عنوان می کند که معمولاً در متون مشائی در حکمت عملی، فلسفه سیاسی و یا اخلاقیات به آن توجه می شود. در متون مشائی «مقدمه» بر فلسفه عبارت است از مطالبی در باب دلالت الفاظ، کلیات خمس و دیگر مطالبی که در کتاب «مدخل» بر «أرغنون» ارسطویی اول با و قرقوروس عنوان کرده بود؛ و یا چند سطری در ذکر نام بانی کتاب. اما «مقدمه» در متون اشراقی به عنوان در آمدیست بر روش فلسفی مؤلف، و این نکته به وضوح در در «مقدمه» کتاب حاضر دیده می شود. ۱- «المقدمة للسهروردی»، که مطالب آن را شهرزوری شرح نموده؛ ۲- «المقدمة للشهرزوری»، که حاروی آراء اشراقی خود شارح است. این فن در متون اشراقی قرن هفتم، چنانچه در قسمت بعدی این نگارش، هنگام بررسی فصول و ابواب رسائل پنج گانه کتاب «الشجرة الالهية» اشاره خواهیم کرد، ادامه می یابد، و به صورت بخشی اساسی در باب روش در تالیفات کتب فلسفی تثبیت می شود. ۳- «مقدمه» نگاری در علوم اسلامی رواج می یابد تا جایی که «مقدمه» این خلدون به عنوان اولین تحقیق جامع در باب روش شناسی فلسفه تاریخ شهرت می یابد. و حتی علمای مغرب زمین دوران کنونی از آن کرازا یاد کرده و آن را اولین «مُدکوری» علمی فلسفه تاریخ می دانند. «مقدمه» های متون اشراقی، هر چند اکثر نا شناخته مانده اند، اما یقیناً در تاریخ فلسفه منزلی کثر از رسائل دکارت، و دیگر فلاسفه غربی، در باب «روش» ندارند. انشاء الله در فرصتی دیگر به تحلیل ساختار این بخش از متون اشراقی خواهیم پرداخت. ولی در این مختصر اجمالاً دو باب یکی از خصوصیات مقدمه های متون اشراقی بحث خواهیم کرد. خواسته خود به جزایب دیگر اصول روش اشراقی توجه خواهد داشت، که فی الجمل، عبارتند از: ۱) اصالت الهام و مشاهده در حکمت اشراق و ذکر حکمای پیشین قائل به آن؛ ۲) مقدمات اولیه فلسفه از طریق برهان به

دست نمی آیند، بلکه از پرهان در مرحله بعد برای «ساختمان» فلسفه استفاده می شود؛ ۳) «علم الانوار» روش حکمای اشراقیست؛ ۴) حکمت مشاء و روش ارسطویی غایت و نهایت فلسفه نیست، بلکه یکی از دو رکن آن می باشد - رکن دیگر آن حکمت اشراق است همراه با روش مشاهده و اشراق، که نظریه ایست عام شامل ابعاد در حقیقت خارج عالم محسوس، و مشاهده در عالم مابرای حس، که هر دو اجزای متشکله پیوستار حقیقت کل می باشند.

از جمله نکات مهمی، اما، که در «مقدمه» سه‌رودی بر کتاب «حکمة الاشراق» به آن بر می خوریم، نکته ای که شهرزوری آن را به تفصیل شرح کرده، مسأله حکومت حکیم متأله است و ذکر شرایط آن. لذا در ذیل اجمالاً آن را بررسی خواهیم نمود. اولاً باید آور می شویم که سه‌رودی در این باب در مقدمه خود چه می گوید:

«والمراتب كثيرة وهم على طبقات، وهي هذه: حکيم الهی متوفّل فی الدّالة عديم البحث؛ حکيم بحاث عديم التّأله؛ حکيم الهی متوفّل فی التّأله والبعث؛ حکيم الهی متوفّل فی التّأله متوسط فی البحث او ضمنه؛ حکيم متوفّل فی البحث متوسط فی التّأله او ضمنه؛ طالب للتّأله والبحث؛ طالب للتّأله لحسب؛ طالب للبحث فحسب. فان اتفق فی الرّقت متوفّل فی التّأله والبحث، فله الرّئاسة وهو خليفة الله؛ وان لم يتفق، فالتّوفّل فی التّأله المتوسط فی البحث؛ وان لم يتفق، فالتّحکيم المتوفّل فی التّأله عديم البحث. ولا تغفلوا الارض عن متوفّل فی الدّالة ابدأ. ولا رئاسة فی ارض الله للباحث المتوفّل فی البحث الذی لم يتوفّل فی التّأله، فان المتوفّل فی التّأله لا يخلوا عنه العالم، وهو أحق من الباحث فحسب، اذ لا بدّ للخلافة من التّلقی؛ ولست اهنى بهذه الرّئاسة التغلب، بل قد يكون الامام المتأله مستولياً ظاهراً، وقد يكون خفياً، وهو الذی سمّاه الکافّة «القطب». فله الرّقابة وإن کان فی غایة الخسوف. واذا كانت الرّئاسة بيده، فيكون الزّمان نورياً؛ واذا خلا الزّمان عن تدبیر الهی، كانت الظلمات غالبه.» (ص ۶ بعد متن حاضر)

حال مطالبی را که شهرزوری در «شرح» اضافه کرده در نظر بیاورید:

«قوله» فإن اتفق في الوقت متوَعِّل في التَّأَلُّه والبحث فله الرئاسة»، أي له الرئاسة في العالم المنصَرَف لِكَمَالِهِ في الحكمتين وأحرارته للشرقيين. لأنه ما وصل إلى ما وصل من الأمر العظيم والبيان للجسيم العناية، والعناية الإزلية فيه سرٌّ عظيم؛ وهو خليفة الله، لأنه أقرب الخلق إلى الهاري تعالى وأجلهم عنده شأنًا ونسبة إليه أكمل وأتم من غيره. «وإن لم يتفق» وقوع مثل هذا لعزته وتندرته، فالمتوَعِّل في التَّأَلُّه المتوسط في البحث، لأنَّ معرف التَّأَلُّه اتَّخَمَ وعَظُمَ من شرف البحث؛ فإذا كان له شرف التَّأَلُّه وشرف المتوسط في البحث فهو أولى من غيره، وإن لم يوجد مَنْ له بحث بل تأله فقط، فهو أولى من الباحث بحسب، وهو خليفة الله الذي لا يمكن غلو الأرض عن أمثاله، لأن التسمين الأولين نادوان، وإنما كان أولى من الباحث لأنه لا بدَّ للخلافة من التلقى. لأن خليفة الملك ووزيره لا بدَّ له من أن يتلقى منه ما هو يصدده أي لا بدَّ له من أن يأخذ منه ما يحتاج إليه؛ والمثاله له قوة الأخذ عن الهاري تعالى والمقول دون فكر ونظر باتصال روحى، والباحث لا يأخذ شيئًا إلا بواسطة للتقدمات والأفكار والانتظار، فلهذا كان «المثاله» أولى من الباحث، بحسب، قوله «ولست أعتنى بهذه الرئاسة الانقلاب»، فإن كثيرًا من المتفكرين لا يستحقون المخاطبة فتقصهم وشدة جهلهم فكيف يستحقون اسم الرئاسة الحقيقية، بل تعنى بهذه الرئاسة تمصيل الكمالات الانسية؛ إمَّا الذوقية والبحثية جميعًا، أي الذوقية فقط، لأنه قد بان أنه لا رئاسة للباحث العرف «بل قد يكون الامام أمثاله مستوليًا ظاهريًا»، كسائر الانبياء ذوي الشوكة والملك وبعض حكام الملوك، مثل كيوسرت وأفريدون وكيسرور وإسكندر، وبعض البطالسة والبرنانيين وبعض الصحابة وأشالهم؛ «وقد يكون غفيا»، كسائر مشائيس الحكماء من المشهورين أو من الغامضين وهؤلاء أرباب أمثاله المحققين يستمرهم الجمهور والعمامة «الانقلاب»؛ ويكون في كل عصر وزمان منهم جماعة إلا أن أعظمهم وأتمهم كمالًا واحدًا كما جاء في الأخبار النبوية. «وإذا كانت السياسة» والحكم والسيف بيد أمثاله البَحَّاث، أو أمثاله فقط، يكون ذلك «الزَّمان نورياً» ثمكنته من نشر العلم والحكمة والعدل وسائر الاخلاق المرصية. وحمله الناس على للحجة البيضاء بقوة نفسه بالعلم والعمل كزمان الانبياء عليهم

السلام، و مثالی الحكماء. «وإذا خلا الزمان عن تدبير الهی»، یعنی عن التدبیر الذي سنه الباری. عز وجلّ علی سنه انبیائه وحكمائه، «كانت الظلمات حينئذ غالبة» كزمان الفترات وبعد عهد النبوات واستیلاء ذوی النبوة والجهالات. وبعد الاحوال موبقودة فی اهل زمانها هذا لضعف الشرايع واحمالها فيه وانطباع السبيل الحكمية والمتنازع العقلية. «واجود الظلمة طالب التآله والبحث» بهجم بين الكماليين، «ثم طالب التآله، ثم طالب البحث»، لان طالب التآله طالب لتلقى الخلافة التي هي المقصد الاقصى، والباحث لا خلافة له ولا رئاسة. ولأن طلب حصول اليقين بالتآله اقرب من طلبه بالبحث الا ان صرف لعدم سلامة البحث عن الشكوك والشبهات. (ص ۱۶ بعد)

و اکنون مبانی فلسفی این تظاهرات، ومقام چنین مباحث فلسفه سیاسی را در فلسفه اشراقی مورد بحث قرار خواهیم داد. اصل این نظریه یقیناً ملهم از رسائل فلسفی ابو نصر فارابی، مانند: «آراء اهل مدينة الفاضلة»، «السياسة المدنية»، «كتاب الملّة»، و «تحصيل السعادة»، می باشد. اما چنانچه خواهیم دید آراء اشراقی در این زمینه، یعنی ریاست مدينة فاضله و حکومت عدل، با آراء فارابی و اصولاً با روش مشائی متفاوتی اساسی نیز دارند.

شهاب الدین یحیی بن حبیب بن ابریک ابوالفتح که در سال ۵۶۹ هـ در سهرورد، از توابع زنجان، به دنیا آمد، در سال ۵۸۷ هـ به دستور سلطان صلاح الدین آهویی کشته شد.^{۲۴} گفته اند که صلاح الدین نامه ای به پسرش، ملک ظاهر غازی، حاکم حلب، می نگارد و در آن دستور قتل سهروردی را به او می دهد. ملک ظاهر جوان، که با سهروردی آشنی گرفته بوده و او را در دربار خود جای داده، از کشتن او سر باز می زند. اما، صلاح الدین بار دیگر نامه ای به پسر می نویسد و در آن تأکید می کند که اگر سهروردی را نکشد حکومت حلب را از وی حواهد گرفت. از این رو ملک ظاهر «ناچار» دستور قتل فیلسوف جوان را اجرا می کند.^{۲۵}

چنانکه از خلال متنهاى تاريخى دیده مى شود، قتل سهروردی در حلب کار ساده ای نبوده و جزئیات آن به درستی معلوم نیست و دلایل اصلی قتل وی

پروشی ذکر نشده است.^{۳۶} ولی، اگر به سخنان و آراء فلسفی خود سهروردی رجوع کنیم شاید بتوان با نشان دادن جنبه های سیاسی مکتب او نظریه ای پذیرفتنی در باره قتل او عنوان کرد. از این رو، هم می باید، از سویی، به جزئیات گزارشهای تاریخی در باره زندگی و قتل سهروردی رجوع کرد و اوضاع شهر حلب را در سالهای ۵۷۱ تا ۵۸۷ هـ. ق - یعنی دوران همنشین الملک الظاهر، پسر جوان صلاح الدین آویی، با سهروردی - بررسی کرد. و هم نوشته های سهروردی را، بخصوص از جهت جنبه های سیاسی و آراء فلسفی وی، تا بینیم آیا می توان آیین سیاسی-فلسفی ویژه ای در نوشته های سهروردی یافت و به آن صفت «اشراقی» داد؟

بطور کلی، باید گفت که سهروردی به مبنای نظری فلسفه سیاسی، آنچنان که پیش از وی فلاسفه عنوان کرده اند، نپرداخته است و در آثار خود بخشی جداگانه را به آن اختصاص نداده است. برای سهروردی، بر خلاف فارابی، «مدینه» و انواع آن جایی برای تحقق ندارد و حتی واژه «مدینه» را تنها در رابطه با شهرهای خیالی به کار می برد؛ «شهرهایی» مانند جابلقا، جابرسا (جابرسا) از اقلیم هشتم، یا هروقلیا، یعنی مکان هایی که تنها در «عالم خیال» و «عالم مثال»، وای عالم محسوس، جای دارند. از همین رو، وی هیچگاه سخنی از «مدینه فاضله» یا «مدینه فاسده» پیش نمی کشد. آنچه وی، مثلاً در باره مدینه جابلقا، می گوید هیچ ربطی به مدینه فاضله آرمانی در فلسفه سیاسی یونانی ندارد. باز در همین زمینه وی به یکی از مهمترین پرسش های فلسفه سیاسی، یعنی «عدالت چیست؟» هرگز نمی پردازد. زیرا توجه او به چیز دیگری است و از دیدگاه اشراقی او معرفت بر مبنای دیگری جز آنچه در فلسفه مشاء مطرح شده، استوار است. وی به مسأله انواع حکومت، آنگونه که در کتابهای فلسفه سیاسی بحث شده، نمی پردازد. چون به نظر وی تنها حکومت «الاهی» عادلانه و درست است. سهروردی هیچ گاه درباره فضایل، آن گونه که در کتابهای اخلاق و فلسفه سیاسی طرح می شود، سخنی ندارد. از این رو، هیچ يك یا هیچ بخش جداگانه ای از کتابها و رساله های فلسفی سهروردی را نمی توان با نام

فلسفه سیاسی، یعنی «سیاست مدینه» یا حکمت عملی یا علمِ نوامیس جدا کرد. سهروردی سیاست و حکومت و تدبیر را در رابطه با «شهر» (مدینه) عنوان نمی‌کند و در هر موردی که در باره حکومت سخن می‌گوید آن را با «تدبیر الاهی» در پیوند می‌داند. از دیدگاه حکمت اشراقی حکومت هنگامی دارای اعتبار است که سیاست مدینه در ارتباط با عالم غیب باشد و با تغییرات مدام عالم محسوس سر و کار پیدا نکند. حاکمان چنین مدینه‌ای، چه پادشاهان اساطیری چه حکما و فیلسوفان، باید «نشانی» از الهی بودن حکومت در دست داشته باشند. نشانی که بواسطه آن برحق بودن آن حکومت آشکارا یا، به عبارتی دیگر، به گونه‌ای پدید می‌آید. در چنین صورتی، حاکم یا، در اصطلاح فلسفه سیاسی، «رئیس مدینه» از عالم برتر الهام می‌گیرد و واسطه بین آن عالم و عالم حس می‌گردد. در فلسفه اشراقی رئیس مدینه «واقعاً» به دلیل سیر و سلوکی در اقلیم ششم، که اقلیمی است میان عالم محسوس و معقول و از راه قوه متخیله می‌توان شناخت، می‌باید نمایانگر الهامی باشد که از جانب عالم برتر به وی افاضه شده. حکومت در این نظام تنها هنگامی دارای مشروعیت است که حاکم «الحاکمُ بأمر الله» باشد. پس، تنها سیاست برحق از دیدگاه نظام اشراقی حکومتی است که در آن امر الهی جاری باشد. از ارکان نظام سیاسی و آیین سیاست در حکمت اشراقی این است که چگونه رئیس مدینه یا حاکم یا پادشاه-فیلسوف نظریه افلاطونی، خود را چنان پیرواند، که بتواند پذیرای الهام الهی شود و استمداد پذیرش فیض کسب کند، و چون چنین حالتی در وی پدیدار گشت بتواند آشکارا ظهور فیض را در نفس خود به دیگران نشان دهد و در عمل برتری خود را به گُرسی نشانند.

«آیین سیاسی اشراقی»، در واقع، ترکیبی است از دو بنیاد اندیشه اسلامی و ایرانی، یعنی نظریه بنیاد نبوت در اسلام و اعتقادات اسلامی در باب معجزات و کرامات انبیاء، ائمه، و اولیاء^{۳۶} و دیگر باورهای باستانی ایرانی در باره فرّه یا خَرّه کیانی پادشاهان که صاحب «نیرنگ» اند (همانند فریدون و کیخسرو)^{۳۸} و اینکه بنا بر سنت ایرانی، آنگونه که در حکمت اشراق بازگو

شده. هرکس که طلب علم کند و به «حکمت متعالیه» دسترسی یابد به وی نمره ایزدی داده خواهد شد.^{۲۹} و سرانجام سنت کهن ایرانی در باب وژدای حردمند، همچون بزرگمهر، که حکمت خود را در خدمت پادشاهان برای گسترش عدالت قرار می دهند.

آیین سیاسی اشراقی بدون شك از خودبه وجود نیامده بلکه ریشه های نظری آن را می باید در متون اصلی فلسفه اسلامی، به خصوص فلسفه سیاسی اسلامی، در آثار فارابی جست. و نیز در کتابهایی مانند «کیمیای سعادت» از ابرحامد غزالی که در آنها مسأله سیاست و آداب آن - که در بینش سیاسی سهروردی سخت تأثیر گذاشته - مطرح شده است. کتابهایی چون «تسبیح الملوك» غزالی، «قابوسنامه» قابوس وشمگیر، و «سیاست نامه» نظام الملک را سهروردی بی گمان می شناخته و بسیاری از نظریات خود را در باره مسأله مشروعیت حکومت برخی از پادشاهان کهن، چون انریدون و کیخسرو، از چنین متونی گرفته است. سرانجام، نوشته های ابن سینا - که مهمترین تأثیر را در منطقیات، طبیعیات، و الهیات حکمت اشراق گذاشته اند - در برخی موارد اساس اندیشه های سیاسی اشراقی هم هستند.

بر این پایه می توان گفت که آیین سیاسی اشراقی پیش از هر چیز بیان باورهای همگانی زمان سهروردی بر پایه اعتبار حکومت افراد دانا و حکیم یا به عبارتی همان پادشاه-فیلسوف افلاطونی است. چنین باوری، آن گونه که در فلسفه سیاسی اسلامی مطرح شده، در اصل افلاطونی است، اما سهروردی ارزش های نمادین شاهان اساطیری ایران را هم با آن پیوند می زند. مثلاً از کیخسرو به عنوان نمونه کامل از حکومت حکیمانه عادلانه یاد می کند. و اما هر اندازه بخواهیم به این دید جنبه نظری بدهیم، جنبه عمل آن مهم تر خواهد بود. چون اساس آن سبب حکمت و عمل حکومت در وجود حاکم آگاه و دارای صفات پدیدار است. این چنین حکیم حاکمی اصل پایه «آیین سیاسی اشراقی» است.

البته چنین اصل در فلسفه سیاسی اسلامی مدتها پیش از سهروردی شناخته شده و به ویژه نظام مدینه فاضله فارابی بر آن استوار است. یکی از

مهمترین مورخان کتونی فلسفه سیاسی، لئو اشتراوس، در مورد فارابی (و تاگزیر در باره اساس فلسفه سیاسی اسلامی) نقش پنهانی حکومت حکیم دانا را بیان کرده و چنین گفته است: «فارابی چنان تحت تأثیر کتاب «جمهوریت» افلاطون قرار گرفته بود که طرح نوین ساختمان فلسفه را بر مبنای چهارچوبی سیاسی بیان می کند.»^{۴۰} اما سهروردی چنین حکومتی را بر مبنای «امراه» می داند که از راه الهام به حاکم حکیم می رسد. در ساختمان نورنی که سهروردی بر اصول افلاطونی و علم المعرفة اشرافی استوار کرده، معرفت خاص فرایند اشراق است که به حکمت اشرافی می انجامد. و تنها کسی که به چنین حکمتی رسیده حکیمی حاکم می تواند باشد و مردم در پرتو سیاست او در راه عدالت و تحصیل سعادت گام توانند برداشت. حکیم متأله سهروردی، فرد فاضل فائمی است که از حکمت ذوقیه و بعثیه، هر دو، تا سرحد کمال برخوردار است و آن دو نوع حکمت را در وجود خودش به منتهای هماهنگی رسانیده است. صاحب حکمتی است که وی را سیاستمدار عادل می سازد و به وی توانایی اجرای «امراه» را در مدینه می بخشد.^{۴۱} چنین کسانی، یعنی حکمای متأله، در عصر طود رؤسای کامل توانند بود و اگر سیاست حکومت در دست آنان باشد آن دوره از زمان «نورانی» خواهد بود.^{۴۲}

شاید مهم ترین جنبه «آیین سیاسی اشرافی» چگونگی کسب حکمت توسط «رئیس مدینه» باشد. از دیدگاه فارابی، ریاست مدینه یا حکومت نمی تواند در دست هر کسی باشد.^{۴۳} این اصل فلسفه سیاسی را سهروردی کاملاً می پذیرد، اما اضافه می کند که ریاست مدینه باید در دست انبیا، پادشاهان ملکوتی، یا حکمای متأله قرار بپذیرد.^{۴۴} اما دو شرط اساسی ریاست را که فارابی عنوان می کند، یکی طبیعت و فطرت و دیگر هیئت و ملکه ارادی، در نظر نمی گیرد. به زعم سهروردی، رئیس مدینه نه به خاطر طبیعت و فطرت، بلکه از راه درک حکمت اشراق به کمال انسانیت رسیده و نفسش به عقل فعال پیوسته است.^{۴۵} در عین حال، میان «رئیس» در فلسفه فارابی و سهروردی تفاوت اصلی وجود دارد. زیرا «رئیس مدینه» نزد فارابی کسی است که، «هر

الذی یقف علی کلّ فعل یمکن ان تُبلّغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس. فهذا هو الرئيس لا یروّسه انسان... هو رئیس الأمة الفاضلة و رئیس الممورة كلها. «۶» در حالی که حاکم حکیم سهروردی چنین است: «إن كان الغالب علی جرمه النفس الأسر التهری، فیقع الشرّ علی وجهه، یقلب فيه معصّة الاسود القهّرة... فیکون المنی الذی یسمّوه القهّریّة «خُرة» ممّا یأتی فی الشهب النورانیة أثره فی انقهر، فیسهر صاحبه شجاعاً قاهرّاً غلاباً... فیکون ملکاً معظماً صاحب هبة و علم و فضیلة و اقبال، و هذا وحده یسمّی کیهان خُرة». ۷ رئیس اول مدینة فاضلة قارایی افعال و رفتار و صفاتش یکسره دنیوی هستند، اما حکیم مثاله حاکم و یا «ملک معظم» سهروردی شخصی است که می تواند «مشی علی الماء و الهواء» کند، و هم «ملی الارض» کند، و سرانجام، «الواصل بالسماء» گردد. ۸ در «آیین سیاسی اشرافی» حکمت الهی سالکان و حکمای خباری العاده است که در خدمت مدینه قرار می گیرند و ازینرو در این مورد می توان صفت «الهی» را به مدینه فاضله قارایی افزود.

قصد سهروردی در اکثر آثارش بازسازی ساختمان مابعد الطبیعه بر منهای اصولی است که در برخی موارد با اصول اولیه مشائی متفاوتند. در بسیاری از موارد در کلی با حکمت مشائی قبل از خود موافق است و از این سبب کاملاً پیروی می کند، اما در شناخت شناسی و هم در بحث هستی، اندیشه سهروردی با حکمت مشاء تفاوت اصولی دارد. در هیچ یک از آثار سهروردی به بخشش یا رساله ای جداگانه در باب فلسفه سیاسی بر نمی خیزیم. اما به تقسیم بندی فلسفه، چنانکه پیش از وی این سبب ذکر کرده، اشاره می کند، و حکمت عمل را به اخلاق، حکمت مشائی، و حکمت مدنیّه تقسیم می کند. از این تقسیم بندی فقط یک بار در کتاب «تلویحات» یاد کرده است. اما مسائل مربوط به سیاست و حکومت و ریاست مدینه را در برخی از رسائل خود اینجا و آنجا مطرح می کند.

کتابهای اصلی نظری وی عبارتند از «تلویحات»، «مشارع و مطارحات»، «مقومات»، و «حکمة الاشراق». این چهار کتاب مجموعه کاملی را

تشکیل می دهند که در آنها ساختار نوین مابعدالطبیعه اشراقی به گونه ای منظم بیان شده. به این دسته، کتاب های مختصرتر «الواح عمادی»، «هیاکل النور»، و «پرتونامه» را هم می توان افزود. دو کتاب «الواح عمادی» و «پرتو نامه» خصوصاً در رابطه با سائده مورد نظر ما در مقاله حاضر، یعنی «آیین سیاسی اشراقی»، از اهمیت ویژه ای برخوردارند. زیرا که هر دو آنها را ضرورتی برای ملوک سلجوقی، که گویا اهل فلسفه هم بوده اند، نگاشته است.

فصل نهمی هر یک از این رساله ها اختصاص به مطالبی دارد که از درون آن ها به چیزی که می توان «آیین سیاسی اشراقی» نامید، پی برد، و نیز این رساله ها با مقدمه ای آغاز می شوند که در آنها ضرورتی از هایت حکمت سخن به میان آورده و سپس مطالبی پیرامون نقش حکیم متاقد در حکمت بیان می دارد.^{۴۹} از جمله در «حکمة الاشراق، القسم الثانی؛ المقالة الخامسة؛ فی المعاد والنبوات والنامات» و «الفصل الخامس؛ فی بیان سبب الانذارات والاطلاع علی المفہیات»، «الظواهرات؛ العلم الثالث؛ المورد الرابع؛ فی الثبوت والآیات و النامات ونحوها» و بخصوص «التلویح الثانی؛ فی سبب الافعال خارقة للعاده»؛ «المشاریع والمطارحات؛ العلم الثالث؛ المصروع السابع؛ فی الادراک وعلیم واجب الوجود والمفارقات وبقاء النفس والسمادة وما یتعلق بها»، بخصوص «الفصل الثالث؛ فی کیفیة ظهور المفہیات»، و «الفصل السادس؛ فی سلوك الحکماء المثالین». فصل پایانی رساله فارسی «پرتو نامه» هم اهمیت ویژه ای در زمینه مورد نظر ما دارد که در اینجا چند سطر از آن را نقل می کنیم:

«بدانکه چون هر یکی از مردم به همه کارها و مهات خویش قیام نتواند نمود. پس شاربعی ضرورست... مؤید از عالم نور و جبروت. و... تشخیص به افعال که مردم از آن عاجز باشند. و اگر نه سخن او نشنوند او را معارضت و مزاحمت نمایند... کسی که نفس او به نور حق و ملای اعلی روشن شود، و آن نور اکسیر علم و قدرت باشد، عجب نباشد که مادت عالم مسخر او شود و از روشنی روان او سخنش دو ملای اعلی مسموع باشد».^{۵۰}

موضوع اصلی هر یک از فصل های نامبرده عبارتست از اینکه از طریق

ریاضات بدنی و روحانی، خلق بدن، تقابل شواغل حواس ظاهر، و غیره، موضوع مدبرک قابلیت دواک انوار الهی را می یابد و قدرتی کسب می کند که مجازاً به نور «بیان» شده و از این طریق می تواند کارهای خارق العاده کند و صاحب کرامات شناخته شود. از دیدگاه «آیین سیاسی اشرافی»، حاکم حکوم یا رئیس مدینه می باید «صاحب کرامات» باشد، تا اهل مدینه با دیدن کرامات از وی فرمان برند. چنانکه در «هیاکل القور» نیز می گوید:

«و باشد که نفوس متألّهان و پاکان طلب کرم بواسطه اشراق نور حق تعالی، و عنصّیات ایشان را مطیع و خاضع کردند بمسبب تشبه ایشان با عالم ملکوت. عجب نباید داشتن از نفسی که مستشرق و متغنی گردد به نور حق تعالی و آنگاه اکوان او را طاعت دارند هم چنانکه طاعت قدسیان دارند.»^{۹۱}

مانند اینگونه مباحث با در باره مسأله خلافت خدا در زمین و نقش نفوس پاکان و نفوسی که به عقل فعال متصل شده اند، در رسائل دیگر نیز می بینیم.^{۹۲} یادآور باید شد که میان فصلهای نهایی این کتابها و «نقطّ نهم و دهم» از کتاب «اشارات و تبهیات» این سبنا شباهت هایی هست. عنوان نقطّ نهم «اشارات» «فی مقامات المعارفین» است و عنوان نقطّ دهم «فی اسرار الایّات». این سبنا با عنوان کردن این دو نقطّ در «اشارات» باب جدیدی در فلسفه اسلامی گشود و به مسأله نظری اتصال با عقل فعال نزد فلاسفه قبل از خود حیات تازه ای داد و تعبیر سیاسی از چنین مقامی بسیار مهم است.^{۹۳} سهروردی هم با اراده همان مطالب، اما به تفصیل بیشتر و با تحلیل جدی تر و با اراده تأریل آیات قرآنی، به همان نتایج فلسفی سیاسی رهنمون می شود. این سبنا ضمن سخن گفتن از مقامات حاروفین طبقه زبّاد، حامدان، و حاروفان را از هم جدا می کند. اما سهروردی از «حکمای متألّه» تعبیر جامع قری می اراده می دهد. وی رئیس مدینه را در هر عصری «خليفة الله» می داند و از بحث صرفاً عرفانی این سبنا پا فراتر می گذارد. به زعم سهروردی، حکومت یا ریاست مدینه و تأله می تواند با هم در شخصی یکگانه ظاهر شوند که همان «خليفة الله» است. اما شاید اختلاف اصل تر میان دو فیلسوف در این

خلاصه شود که این سینا به دنبال این است که دلایل «طبیعی» خوارق عادات و کرامات را بیان کند، اما سهروردی چنین کارهایی را از تجربه واقعی موضوع مدرک در عالم خیال می‌داند و از نظر او تجربه اشراقی تجربه ای است واقعی.^{۴۵}

مقدمه سهروردی بر «حکمة الاشراق» - چنانچه در بالا متن هر بی آن ملاحظه شد - در زمینه حکمت سیاسی و حاکم آرمانی گویاترین گفتار وی در این زمینه است. فارسی شده قسمتی از آن بدین گونه است:

«عالم وجود هیچگاه از دانش حکمت و دانایی که نمودار وقایع به آن بود و حجت و بیانات خدای به نزد او باشد تهی نباشد. و وی همان خلیفه و جانشین خدای بزرگ بود بر روی زمین و تا روزی که زمین و آسمان پایدار و استوار است نیز این چنین خواهد بود... هر گاه اتفاق افتاد که در زمانی حکیم باشد که هم متوکل در تاله باشد و هم در بحث. او را ریاست تامه می باشد و خلیفه و جانشین خدا اوست. و هرگاه چنین اتفاقی نیفتد، پس آن کس که متوکل در تاله و متوسط در بحث باشد ریاست کامله خواهد داشت. و هرگاه چنین نیز اتفاق نیافتد، پس ریاست تامه از آن حکیم باشد متوکل در تاله و از بحث جاری و او خلیفه خدا باشد. جهان هیچگاه از حکیمی که متوکل در تاله باشد خالی نبود. و آن حکیم متوکل در بحثی را که متوکل در تاله نباشد ریاستی بر سرزمین خدا نباشد. زیرا هیچ گاه جهان از حکیمی که متوکل در تاله است خالی نبود، و وی شایسته تر است به ریاست از حکیم که تنها متوکل در بحث است... و چون ریاست واقعی جهان به دست او افتد زمان وی پس نورانی و درخشان بود و هرگاه جهان از تدبیر الاهی تهی ماند ظلمت ها و تاریکی ها چیره شوند».^{۴۶}

پادشاهانی که سهروردی با ایشان همشین بوده گذشته از ملک ظاهر شاه، فرزند سلطان صلاح الدین ایوبی، چند نفر بوده اند، یکی امیر سلجوقی، علاء الدین کی قباد که گویا شاکرد سهروردی بوده و نزد وی فلسفه می خوانده و آوازه دانشش به گوش بسیاری رسیده بوده.^{۴۷} دیگر، سلطان سلیمان سلجوقی که گویا سهروردی «پرتونامه» را برای وی نگاشته

است.^{۴۷} سه دیگر، ملك عمادالدین ارتق که از دستداران و هواداران سرسخت سهروردی بوده و شیخ «الواح عمادی» را به نام وی نوشته است.^{۴۸} با توجه به این واقعیت که سهروردی با برخی از پادشاهان سلجوقی، که اهل فلسفه بوده، ند، مانرس بوده، آیا نمی توان در آن «مقدمه ها» جنبه های سیاسی یافت؟ و آیا این مقدمه ها هشداري در باره آیین سیاسی وی برای دیگران نبوده است؟ وی به پادشاهان می گوید که اگر می خواهید حاکم درست باشید و زمان حکومتان نورانی باشد، باید به علم و پیروزه تأله، پردازید، و سرا به عنوان معلمتان بپذیرید؛ همانگونه که ارسطو حکمتش را در اختیار اسکندر جوان گذاشته بود، من هم حکمتم را در اختیار شما می گذارم، سهروردی، چنانکه عادت وی است، به نمونه های پادشاهان کهن ایرانی نیز اشاره می کند؛ پادشاهانی که بواسطه داشتن فره کهنی با اعتبار فرمانروایی می کرده اند و کسب حکمت یعنی کسب فره.^{۴۹} نکته مهم دیگری که از گفتار سهروردی بر می آید آن است که سیاست می تواند بر حکمت يك فرد استوار باشد و چنین فردی حکوم متألّهی است که می تواند قطب عالم باشد با امام مدینه ای ناضله و همچون شاهان کهن، غره ایزدی می باید پر دانش و حکمت او استوار باشد و بر قدوت و نیروی بی مانند وی، که دیگران به چشم می بینند، و این دو «متن پرتو نام» بوضوح دیده می شود:

«هر که حکمت داند و بر میامی نور الانوار مداریت نماید، چنانچه گلنم او را «فر» کهنی» بدهند، و «فر نورانی» بیخشند، و باری الهی او را کسوت هیبت و بها بپوشانند، و رئیس طبیعی شود عالم را، و او را از عالم اعلی نصرت رسد، و سخن او در عالم علوی موعود باشد، و خواب و الهام او به کمال رسد».^{۵۰}

بنابراین، هر زمان که حکیم متألّه پادشاهی کند، آن دوران نورانی خواهد بود و کسی که از او خوارق سر زند و صاحب کرامات و رؤیای صادقانه باشد، می باید ریاست مدینه را در دست گیرد. آیا سهروردی با چنین پیامی آشکارا نمی گوید که الظاهر فرزند صلاح الدین، اگر بخواهد به عدالت فرمانروایی کند و رئیس طبیعی عالم شود، می باید نزد حکیمی چون

سهروردی شاگردی کند و از علوم الهی بهره گیرد تا صاحب معرفت و حکمت شود؛

پس، می توان گفت که «آیین سیاسی اشراقی» یعنی حکمت در خدمت حکمران؛ و هیبت و شکوه ریاست ولایتین از آن کسی است که حکمت چسبیده، از علم انوار الهی آنگاه شده به غمره کیانی دست یافته، صاحب کرامات گشته، و در نتیجه می تواند از نور حق در راه گسترش خیر و عدالت بهره گیرد، چنانکه باز در «الواح عبادی» می گوید:

«و چون نلس ظاهر گردد روشن شود به نور حق تعالی متنی در تزیل آمد و گفت «الله ولی الذین آمنوا بهرجهم من الظلمات الی النور»، آی از تاریکی جهل به نور معارف ... و چون نور الهی و سکوت قدسی در ایشان حاصل آید روشن شود و تاثیر کند در اجسام و نفوس ... و چون با روشنایی بزرگ آشنا شود و هر روشنی قدسی روشن گردد، نفوس ازو متفعل شوند و ماده ازو متأثر شود ... چون فکر دایم دارد در آیات جبروت، و مشتاق شود به عالم روشن و لطیف شود به عشق نورانی و متصف شود به نیک بختی و به خیر و کرم و عدل، به افق اعلی پرورد و بر اعدای خویش قاهر گردد و محفوظ باشد و صیتی عظیم او را پدید آید و هیبتی سخت تر پدید آید مر او را. و چون روشن شود به نور حق و قوی گردد به تأیید حق از جمله حزب خدا شود ... و برسد به نور تأیید و ظفر، چنانکه بزرگان ملوک پارسها رسیدند، و نوری که محطی تأیید است، که نفس و بدن پدر قوی و روشن گردد، در لغت پارسیان «خُره» گویند، و آنچه ملوک خاص باشد آن را «کیان خُره» گویند، و از جمله کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند خداوند «تیرنگ» ملک افریدون و آنکه حکم کرد به عدل، و حق قدم و تنظیم فاسوس حق بجا آورد به قدر طاقت خویش، و ظفر یافت بدان که از روح القدس متکلم گشت و بدو متصل، و طریق مثال و تجرید و غایت سعادت را دریافت. آنچه قاصدان راه یابند و بدارند از عالم علوی، چون که نفس روشن و قوی گشت از شمع انوار حق تعالی به سلطنت کیانی بر نوع خویش حکم کرد و مسلط به قدرت و نصرت و تأیید بر عدو خود، و دوم از ذریت او ملک ظاهر، کیخسرو

مبارک، که تقدیس و عبودیت را بر پای داشت و از قدس صاحب سخن شد، و غیب با او سخن گفت، و نفس او به عالم اعلیٰ عروج کرد، و متنفّس گشت به حکمت حق تعالی و انوار حق تعالی، او را پیدا شد و پیش او باز آمد، و معنی «کیان خرم» دریافت، و آن روشنائی است که در نفس قاهر پدید آید که سبب آن کردن ها او را خاضع شوند»^{۶۵}

در نظام سیاسی-فلسفی سهروردی حکیم متاخر، چنانکه گفته شد، شخصی است هم اهل حکمت ذوقی و هم حکمت بعضی. سهروردی چنین کسی را از «اخوان تجرید» می داند که در هر زمان و مکانی ممکن است یافت شوند، چنانکه، به نظر وی، مثلاً، حلاج و افلاطون از این گروه از حکما شمرده می شوند. افراد این طبقه از حکما را نفوس کامله، اصحاب ریاضات، اصحاب سلوک، اصحاب مشاهد، صاحبان امر، اخوان بصیرت، روشن روانان، دون پاکان، اخوان حقیقت و مانند آنها می داند.^{۶۶} این افراد دارای صفاتی هستند همچون انبیاء و نیز حدس دقیقی دارند که با آن، بدون تفکر مشد در زمان، معقولات را درمی یابند و از سر حقیقت آگاه می شوند، اما جزو انبیای مُرسَل قرار نمی گیرند، زیرا از جانب باری به رسالت مأمور نشده اند.^{۶۷} افراد این طبقه در مقام خاصی قرار دارند که آن را «مقام کُن» می داند.^{۶۸} (این اصطلاح به تاول از آیه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَادْنَاهُ أَنْ نَقُولَ كُنْ فَيَكُونُ»، سوره النحل: ۸۲، می باشد) و چنین افرادی قدرت خلاقه غیر معمول دارند و می توانند هر نوع صورتی را که بخواهند ایجاد کنند و کارهای بی مانند کنند، مانند راه رفتن بر آب، طی ارض، قهر عنصریات، به این دلیل افراد این گروه را «صاحب البرایا» نامیده اند.

در رساله های اصلی سهروردی به بسیاری از شخصیت ها برمی خوریم که، بر زعم وی، از این طبقه اند، از جمله خلفای راشدین، حسن بصری، ذوالنون مصری، سهل تستری، ابویزید بسطامی، ابراهیم ادوم، جنید بخدادی، و شبلی.^{۶۹} این که سهروردی فلاسفه مشاء مانند فارابی و ابن سینا را از این گروه ندانسته از آن جهت است که، به زعم وی، حکمای مشاء به طور کل با ارباب

مشاهده مخالفند و مقامات و احوال نفسانی ایشان را در نمی یابند.^{۶۶} معقولات بر اصحاب مشاهده در «آن» تجریمه اشراق وارد می شود. ایشان نیازی به آمرختگی ندارند و حق حقایقی را بدون مطالعه کتاب درک می کنند. در واقع، حدس قوی است که این افراد را «خليفة الله في الارض» می کند.^{۶۷} افرادی از این گروه یاد شده که بر قراز و تشویب ها و سختی های سلوک چیره شده اند، در نهایت صاحب قدرت می شوند و قاهر و صاحب تدبیر و صاحب امر، ازینرو، ریاست معتبر مدینه حق ایشان است. و دهگران می باید فرمانبردار ایشان شوند.^{۶۸} از نظر سهروردی، اعتبار سیاسی و پناهر آن، قدرت، هیبت، حکم، شوکت، و حکومت حق از آن کسی است که کرامات و خوارق وی ظاهر باشد. همانطور که انبیا، به واسطه معجزات، افراد را به پذیرش بیعت خویش فرا می خوانند، کردار خارق الماده رئیس مدینه فاضله نیز اهل آن مدینه را به اطاعت از او فرا می خواند. باید یادآور شد که این علکان و دیگر مورخان به سهروردی نسبت سحر و «نیرنج» داده اند و او را «صاحب برابا» خوانده اند.^{۶۹} چنین گفتاری چه بسا در پادشاهان زمان سهروردی بی تأثیر نبوده، بخصوص که وی از فرد کثانی پادشاهان سخن می گوید، از این رو به نظر می رسد که پیام سیاسی سهروردی به پادشاهان روزگارش اینست که اگر طالب غره و قدرت و هدایت پیشینان هستید و اگر می خواهید ریاستتان معتبر باشد می باید نزد حکیمی مثاله حکمت بیاموزید. چه بسا چنین پیام سیاسی در سرلوشت سهروردی مؤثر بوده و کار را به کشتن او کشانده، به عبارت دیگر، قتل او چه بسا به دلیل نظریه «آیین فلسفه سیاسی اشراقی» وی بوده نه «بر اثر حسد حامدان».

آثار و روش فلسفی شهرزوری

شمس الدین شهرزوری آثار مهمی را در فلسفه تدوین نموده، که تا کنون بجز کتاب وی در تاریخ فلسفه، «نزهة الارواح» که از آن قبلاً یاد شد، به چاپ نرسیده اند. «شرح حکمة الاشراق»، که اکنون منتشر می شود، از اهمیت خاصی برخوردار است، اما اثر دیگری، کتاب «الشجرة الالهية في علوم الحقائق

انربانیة» اثر جامع، و مفصلیست، و در نظر نگارنده این سطور، آن هم از شاهکارهای فلسفی قرن هفتم است. و در فلسفه تطبیقی کم نظیر^{۳۰}، لذا جا دارد تا مطالب آن را در این فرصت بررسی کنیم. بررسی آثار دیگر وی را، مانند کتاب «التفهيمات فی شرح التلویحات»، و کتاب «الرموز والامثال اللاهوتية فی لاوار المجردة الملکوتية»، فرصتی دیگر موكول می کنیم.

تأثیر روش شهرزوی، مهمترین فیلسوف اشرافی پس از شیخ الاشراق، بر یکی دیگر از مشاهیر فلسفه در قرن هفتم، قطب الدین شیرازی (م. ۷۱۰ ه. ق.) کاملاً مشهود است. روائشاد ضياء الدين دینی، در مقدمه ای که بر کتاب «کنزالحکمة» (پارسی شده «نزهة الأرواح و روضة الأفراح فی تاریخ الحکماء و للفلاسفة») نگاشته^{۳۱} اشاره کرده است که قطب الدین شیرازی در «شرح حکمة الاشراق» غرض کاملاً متأثر از کتاب حاضر، یعنی «شرح شهرزوی بر حکمة الاشراق» بوده است.^{۳۲} بر مبنای شواهد عده‌ای، که فعلاً مجال شمارش آن را نداریم، تأثیر مفاهیم و منابع ذکر شده در «شجرة الیهة»، بر دیگر اثر قطب الدین شیرازی، «درة الفیاج»، نیز مشهود است.^{۳۳} می توان اظهار داشت که کتب و رسائل شهرزوی، در تاریخ فلسفه^{۳۴} در فلسفه سیاسی و حکمت عمل، در منطقی، علوم طبیعی و علوم الهی^{۳۵} در تبیین و حکیم و استمرار بخشیدن به آراء و مکتبهای فلسفی - بخصوص فلسفه اشراقی - تا دوران ظهور میرفندرسکی و میرداماد (م. ۱۰۴۱ ه. ق.) سهم مهمی داشته اند.^{۳۶} همچنین مسلم است که کتب وی، از جمله «شجرة الیهة»، جزو متون مورد استفاده حکمای عظیم ایشان دوران تجدید و شکوفایی فلسفه در اصفهان، میرداماد و صدر الدین شیرازی بوده؛ زیرا ایشان، با ذکر کتاب نامبرده در تألیفات خود، مطالب و محتوای آن را تنقید و بررسی کرده اند.

اشاره کردیم که دو تن از مشاهیر فلاسفة ایرانی، میرداماد و صدرالدین شیرازی، با کتاب «شجرة الیهة» آشنا بوده و از آن در کتایهای فلسفی خویش یاد کرده اند. این خود مطلبی است که دلالت بر ارزش فلسفی کتاب مذکور می کند و هدف ما را در شناسایی و بررسی آن تأیید می نماید. در این مختصر به

بررسی چند مورد در کتاب «قیسات» میرداماد، و «اسفار ارمه» صدرالدین شیرازی، که نام کتاب شهرزوری در آن دو ذکر شده هستند می‌کنیم.

میرداماد، در «قیس سوم» در ذکر نوع تأخر انفکاک و استوار ساختن برهان از طریق تقدم سرمدی، از کتاب «قیسات»، هنگام بررسی مفصل و دقیق مسأله تقدم و تأخر، و ذکر اقسام آن، ذاتی، زمانی-مکانی، و علی، استناد به «صاحب الشجرة الالهية» کرده و از وی مطالبی را بتفصیل نقل می‌کند؛ «و قال صاحب «الشجرة الالهية»، والمجرد عن المادة بالكلية. اذا لم يكن بينه وبين شيء تقدم او تأخر زمني، يلزم ان لا يكونا معاً الخ.» (القیسات، ص ۱۰۲). شایان توجه است که میرداماد در همین «وتمیض» از کتابهای «مطارحات» و «حکمة الاشراق» شهرزوری؛ از «شرح حکمة الاشراق» و «شرح تلویحات» شهرزوری نیز بتفصیل نقل می‌کند.

می‌دانیم که مسأله تقدم و تأخر اول بار توسط ارسطو در کتاب «ما بعد الطبيعة» به گونه ای منظم بحث شده است. در کتاب «شجرة الالهية» فن اول؛ فصل ثالث؛ بحث اول؛ فی اقسام المتقدم والمتأخر والمغ و احکامها» (به فهرست مطالب کتاب در ذیل رجوع کنید) نیز آراء مختلف فلاسفه در این زمینه جمع آوری، تثبید و بررسی شده اند. مسأله شدت و ضعف در وجود (و یا در وجه نمادین آن؛ نور)، و نیز در مقولات، از جمله مباحث نوینی است که در فلسفه اشراق به تحلیل ارسطویی این مبحث فلسفی اضافه شده اند. استفاده میرداماد از متن شهرزوری حاکی از اهمیت ویژه آن در تفهیم مشکلات این مسأله است. مضافاً میرداماد، در «قیس پنجم» در نحوه وجود طبایع مُرسله و طریق برهان از نحوه وجود طبیعت، از شهرزوری با عنوان «صاحب الشجرة الالهية» یاد می‌کند؛ «و صاحب الاشراق، فی المطارحات و فی حکمة الاشراق، یذهب هو و مقلدوه، و منهم صاحب الشجرة الالهية، الی آن نسبة الکل بمعنى وجود الکلیات الطبيعية بطبیعتها المُرسلة فی الایمان»، الخ. (القیسات، ص ۱۶۳).

و باز به هنگامی که از مثل افلاطونی بحث می‌کند. از «صاحب الشجرة الالهية» نام می‌برد، اما این بار نظر وی را در پیروی رأی شهرزوری در

اثبات مثل درست نمی داند. در این قسمت از «قیسات». میرداماد کلاً از محتوای «شجره الهیه» فن دوم: فصل یازدهم: فی تحقیق المثل الأفلاطونیة نقل کرده و در نهایت نظریات خود را، که اکثر در قبول نکرش «اتولوجیا» می باشد بیان می کند: «هذه المثل للتوریة، هی التي یقول باثباتها جمیع الحكماء المتألهین والاقدمین، ولا یکفی فی اثباتها مجرد الیرهان، بل یتحاج فی ادراکها تلطیف وریاضة للنفس وحس صائب وذوق کفیف واعتبارات عقلیة وتجردات نفسانیة. وحکماء المشائین لما کانت حکمتهم بحتیة صرفة غیر مشرقة بالذوق الکشفی والتأله الربانی، لا یجرم لم یتسر لهم اثبات هذه المثل للتوریة، فاعرضوا عنها، ونسبوا ما ذکره الأوائل، رضی الله عنهم، فیها الى الافتناع والخطابة؛ وضعف الحکمة فی زمانهم؛ ومن لم یحصل الله له نوراً عما له من نوره، و من لم یذق لم یعرف، ومن لم یسلک لم یصل. واستدل الشیخ إلهی «یعنی انسهروردی» المنتصب لهم علی اثباتها بوجه: الوجه الأول و ما ذکره فی مطارحاته، الخ. (شجره الهیه، نسخه خطی، برگه ۲۶۵ ظ)

و بالاخره، میرداماد، در «قیس نهج» در اثبات جواهر عقلی و مراتب ترتیب نظام وجود در دو سلسله بدوی و عودی آنرا از قاعده امکان اشرف بعنوان «اصل شریف» در فلسفه، حائز ارزش تحلیل در جهت اثبات قاعده الواحد، پاد می کند، و تحقیق «صاحب الشجره الالهیه» را در این مقام، مبسوط و درخشان می داند. و چنین می گوید: «وخاص فیہ قاعده الامکان الاشرف» شیخ اصحاب الذوق و التفرید، فی المطارحات و التلویحات و حکمة الاشراق، غرضاً عمیقاً. رأیت حث عنه من مقلدیه صاحب الشجره الالهیه اجتماعاً مسرطاً مستطیراً» (القیسات، ص ۲۷۲).

صدرالدین شهرازی، در «سفر اول» تحقیق در باره طبیعت وجود و عوارض آن، منهج اول: فصل چهارم: در اصالت وجود» از کتاب «اسفار اربعه»، با بیانی محکم، که خاص خود اوست، و با مهارتی تمام، تحلیل از گفتار مشائین و اهل اشراق در باره وجود کل طبیعی (ماهیت در اصطلاح فلاسفه، و عین ثابت در اصطلاح عرفا) ارائه می دهد. و پس از بررسی مفصل آراء مختلف،

رای اشراقیین را در نفس تحقق وجود باطل می‌داند. و اما مطالب شهرزوری در باره وجود در این زمینه شایان توجه است: «فتقول، اما الوجود؛ فقد اختلف الناس فيه على ثلاثة مذاهب: فذهب المشائون الى انه قائم الامور على الماهيات في الخارج، وله هوية واقعة في الاعيان؛ وذهب آخرون من الحكماء، ممن هو اشد استقصاء في النظر، الى ان الوجود قائم على الماهيات في الذهن لا في العين، واما الذي في الخارج فهو شيء واحد... وذهب قوم من المتكلمين، الذين هم في الحقيقة من عوالم الناس، الى انه لا يزيد على الماهيات لا هيئاً ولا ذهنياً، وهو لما سد؛ لانه لو كان قولنا «الانسان موجود» جازياً مجزئ قولنا «الانسان انسان» و «الموجود موجود»... فبطل قول هؤلاء. ان الوجود لا يزيد على الماهية، لا هيئاً ولا ذهنياً، واما المذهب الثاني؛ وهو القائل بان الوجود قائم على الماهية في الاعيان و الاذهان، الخ. (نسخه خطی الشجرة الالهية، برگه ۲۲۷ ظ)

و باز صدر الدین، در «منهج دوم» فصل سوم؛ در این که انبث واجب الوجود ماهیت اوست، از «سفر اول»، در بخشی با عنوان «لمعة اشراقیه» (که حاکی از اهمیت ویژه مطلب است)، از کتاب «اسفار اربعه»، در باره مسأله اتصال و اتحاد تحقیق کرده و آن را از انواع «معرفت» می‌داند، و در آن به شهرزوری استناد می‌کند. چون بحث فلسفی مهمی است عین عبارت وی را نقل می‌کنیم؛ «قال المحقق الشهرزوری فی الشجرة الالهية؛ الواجب لذاته أجمل الأشياء و اكملها، لأن كل جمال و كمال و شح و ظل من جماله و كماله، فله الجلال الأربع و النور الأقر، فهو محتجب بكمال نوريته و شدة ظهوره. و الحكماء المشائون المارقون به يشهدونه، لا بانكته، لأن شدة ظهوره و قوة كماله و ضعف ذواته المجردة النورية ينمنا «كذا» عن مشاهدته بالكنه؛ كما شح شدة ظهور الشمس و قوة نورها ابصارنا اكتناحها، لأن شدة نوريتها حجبها، ونحن نعرف الحق الأول و نشاهده، لكن لا نحيط به علماً».

و باز، صدرالدین شیرازی، در «سفر سوم» در علم الهی، الموقف الثالث، در علم باری تعالی؛ فصل چهارم؛ در تفصیل مذاهب مختلف در باره علم به اشياء» (این فصل یکی از شاهکارهای فلسفی است و احاطه شیرازی را به

مباحث خاص فلسفی و تاریخ آن می رساند). در هنگام بررسی نظریات فلاسفه در علم باری تعالی به موجودات، اشاره به «صاحب کتاب شجره الهیه» می کند. و در باره همین مسأله علم باری، شهرزوی مطالب ذیل را از دیدگاه اشراقی بیان می کند: «و ذکر الشیخ الالهی فی حکمة الاشراق ان الحق فی العلم هو قاعدة الاشراق و هو ان علمه بذاته هو کونه نوراً لذاته و ظاهراً لذاته». الخ. (نسخه، برگ ۲۶۹ ظ)

از جمله نظریات فلسفی که در باب این مسأله مهم بررسی شده اند عبارتند از: مذهب توحید مشائین، مانند ابونصر فارابی، ابوعلی سینا، بهمنیار (صاحب التحصیل و شاکر بر علی)، و ابوالعباس لوگری، و کثیری از متأخرین. ایشان قائل به اوتسام صور ممکنات در ذلت باری تعالی و حصول ذهنی آن در وی، علی الوجه للکل، می باشند. دوم مذهب اتباع رواقین، شهاب الدین سهروردی، و پیروان وی مانند محقق طوسی، این کسونه، شهرزوی و علامه شهرازی، ایشان قائل اند که وجود صور اشياء در خارج (مجردات، مادیات، مرکبات، و بسایط) منوط است بر عاملیت باری تعالی. سوم مذهب لفروردیس، مقدم مشائین، وی قائل به اتحاد صور معقوله با باری تعالی است. چهارم مذهب افلاطون الهی، که با اثبات صور مفارقة و مثل محلقه، علم باری تعالی را بر کل موجودات، بیان می کند. پنجم، مذهب گروهی از معتزله که بر این عقیده اند که ماهیت اشياء قبل از موجودیت ثابت اند، و اعیان ثابته را نه موجود می دانند و نه معدوم؛ و این قول را شیرازی باطل می داند. ششم، مذهب محی اندین ابن عربی و پیروان وی که معتقدند به ثبوت موجودات در عالم ربوبی قبل از ظهور.

اسدراویم با ذکر این موارد در «قبسات» و «استعار اربعه» اهمیت کتاب شجره الهیه» برای خواننده آشکار شده باشد. اضافه می کنیم که متن شهرزوی بر خلاف دیگر متون فلسفی دوران وی، از این رو که بتفصیل از متکلمین معتزله چون حسن بصری و ابوالهذیل العلاف و دیگران نقل می کند (و نو با آراء آنها در اکثر موارد موافق نیست)، منبج نادری است از کلام معتزلی در مقام مقایسه با مکتبهای فلسفی در رابطه با مسائل حکمت الهی.

اکنون، با توجه به مشخص شدن ارزش فلسفی و تاریخی کتاب «شجره الهیه»، به‌خصوص در راه بیان و تفهیم مبانی و روش فلسفی اشرافی، که بار اول توسط شهرزوی در ساختمانی سازگار و هماهنگ عنوان شد، از این فرصت استفاده کرده خواهیم کوشید تا این کتاب را اجمالاً معرفی کنیم.

کتاب «شجره الهیه» در نوع خود کم نظیر؛ و شامل یک دوره کامل از علوم فلسفی، با انضمام مباحث کلامی و عرفانی، تا زمان مؤلف آن شهرزوی است. از نقطه نظر جامعیت (اما نه الزاماً تحلیل-فلسفی) از «شفا» کاملتر است؛ زیرا مطالبی را که شیخ الرئیس در «اشارات» وارد مباحث فلسفی کرده، از جمله نمط نهم و دهم، به‌لحاظ مطالب خود «شفا» با اضافه بسیاری از مسائل «المباحث المشرقیة» نصرالدین رازی، و «حکمة الاشراق»، «مشارح و مطارحات»، و «تلویحات» شهرزوی، و حتی مطالبی از کتاب «آراء اهل مدینه الفاضلة» فارابی، و نیز از «الجمع بین رأی الحکیمین» وی؛ و مسائل از کتب عده‌ده دیگری از متکلمین معتزله، و عرفا و صوفیه؛ کلاً در این کتاب جمع آوری و معانی آن بحث و تحقیق شده اند، از این رو، باید این کتاب را با تألیفات جامعی در فلسفه مانند «انصار ارسط» صدرالدین شهرزوی (که خود ناظر به این کتاب می بوده) مقایسه نمود. اما شاید بتوان آن را در نهایت با فهرستنامه های جامعی، که اول بار توسط دهنس دیدرو (۱۷۱۴-۱۷۸۴ م.) در غرب جمع آوری، و با نام «دائرة المعارف» - آنتیکلوپدی - شناخته شده اند، مشابه دانست. اما این کتاب، چنان که اشارت رفت، تاکنون غیر از نزد تسی چند اهل فن، ناشناخته مانده است. لذا، فهرست مطالب نسخه ای را که در دست داریم برخواهیم شمرد، و امید است خواننده با وسع این فرهنگ فلسفی جامع آشنا شود. در فرصتی جداگانه به تحلیل محتوای مطالب کتاب خواهیم پرداخت، و برخی از فصول با ارزشتر آن را (از نقطه نظر تاریخ فلسفه)، به یاری ایزد، به چاپ خواهیم رساند. فعلاً به ذکر اجمالی روش فلسفی و نظر شهرزوی از حکمت پسند کرده، و سپس، بعد از ذکر فهرست مطالب کتاب، اشاره ای هم به برخی از فصول شایان توجه آن خواهیم نمود.

روش فلسفی شهرزوری، در کتاب «شجره الهیه» (والله هجین در «شرح حکمة الاشراق») اشرافی است. ساختمان فلسفه را در اصل مبتنی بر مکاشفه، مشاهده، و حدس فلسفی می داند. در نظر وی علم حضوری مقدم بر علم حصولی است؛ قائل به کثرت عقول است؛ و در مبحث وجود، قائل به اصالت ماهیت. شدت و ضعف را در مقولات وارد می داند، و حرکت را داخلی در آن. قائل است به بقای نفس و مراتب آن بعد از مفارقت از بدن. مثل افلاطونی را محقق می داند، و عالم مثال را عالمی جداگانه، که «آفات» آن هر مبنای مجرّد پرهان میسر نیست، بلکه ادراک آن، همان گونه که جمیع حکمای متالیهین بیان داشته اند، محتاج به ریاضت نفس، حدس صائب فلسفی، ذوق و مکاشفه است. علم مابعدالطبیعه را به دو فن، علم کلی (آنچه به نام اسرار عامه، جواهر و اعراض مشهور است) ۳۹ و علم الهی (آنچه به نام الهی به معنای اخص مشهور است) ۴۰ تقسیم کرده، مباحثی نظیر مقامات عارفین، عشق، بحث الهیاء، سرّ رؤیا، و نیرنجات را شامل فن اخبر می داند.

و اما، کاملترین نسخه ای که تاکنون از «شجره الهیه» بدان دسترسی یافته ایم، نسخه برلین شماره ۵۰۲۴ است؛ با ابعاد ۱۸در۲۷؛ متن ۱۶در۲۰ سانتیمتر؛ تعداد سطور ۲۴-حدود بیست گنده در هر سطر-در ۲۱۹ برگ به خط شکسته نستعلیق ریز؛ که نسخه ای است بی تاریخ محتملاً متعلق به قرن ۱۱ هجری. این کتاب به پنج بخش اصلی، هر کدام به نام «رساله» تقسیم شده است؛ بدین گونه؛ ۴۱

۱ - الرسالة الاولى؛ فی المقدمات و تقاسیم العلوم.

۲ - الرسالة الثانية؛ فی ماهیة الشجرة و تفاصيل العلوم الاکریة المنطقية.

۳ - الرسالة الثالثة؛ فی الاخلاق و التدبیر السیاسات.

۴ - الرسالة الرابعة؛ فی العلوم الطبیعیة.

۵ - الرسالة الخامسة؛ فی العلوم الالهیة و الاسرار الربانیة.

فهرست مطالب آن را ذکر می کنیم تا جامعیت آن معلوم شود:

الرسالة الاولى؛ فی المقدمات و تقاسیم العلوم

الفصل الأول: في صفة السكة و شرح لمرادها

الفصل الثاني: في تاريخ «كذاء» الحكماء

الفصل الثالث: في تقاسم العلوم

الرسالة الثانية: في مامية الشجرة و تفاصيل العلوم الأربعة للمنطق
المقدمة:

الفصل الأول: تبيين المطلق و علوم النيات

الفصل الثاني: في مامية المنطق

الفصل الثالث: في موضح المنطق

القسم الأول: في اكتساب التصورات

الفصل الأول: في دلالة الألفاظ

الفصل الثاني: في الكلّ و الجزئي

الفصل الثالث: في المامية

الفصل الرابع: في الخارج عن المامية

القسم الثاني: في اكتساب المصديقات

الفصل الأول: في القضايا و انصافها و انزاعها

الفصل الثاني: في المنصوص و المحصر و الإجمال

الفصل الثالث: في المجهول

الفصل الرابع: في جهات القضايا

الفصل الخامس: في التناقض

الفصل السادس: في حكمي التقيض

الفصل السابع: في أنواع البكس «كذاء»

الفصل الثامن: في القياس و انزاعه

المصر التاسع: في المختلطات التي بين الموجبات في الاشكال الأولى

الفصل العاشر: الاقتربات الشرطية

الفصل الحادي عشر: في ليلحق القياس

الفصل الثاني عشر: في البرهان و لحواله

الفصل الثالث عشر: في البرهان

الفصل الرابع عشر: في قياس الخطابة

المجلد الخامس عشر: في الاقضية الشرعية

لمجلد الخامس عشر: في القياسات المتألفة

الرسالة الثالثة: في الاخلاق والتدبير والمناسبات

الرسالة الرابعة: في العلوم الطبيعية

المقدمة

البحث الاول: في موضوع العلم و مبادئه

البحث الثاني: في تعريف الافئدة التي اصطلح عليها الحكماء

القسم الاول: في الامور العامة لجميع الاجسام

الفصل الاول: في بيان الجسم و تعريفه

الفصل الثاني: في نفي الجزء الذي لا يتجزأ

الفصل الثالث: في بحث الهيولى و السموات

الفصل الرابع: ابتداء في الهيولى و الصورة

الفصل الخامس: في تنامي الابدان

الفصل السادس: في الجهات و امورها

الفصل السابع: في احكام الاجسام البسيطة

الفصل الثامن: في المكان

الفصل التاسع: في الحركة و امورها

القسم الثاني: في الاجرام المنوية و السلية

الفصل الاول: في انساب البياض

الفصل الثاني: فيما يشترك فيه البياض الاربعة

البحث الاول: في طبقات البياض

البحث الثاني: في فائدة العناصر الكون و الفساد

البحث الثالث: في الصور الترمية

القسم الثالث: في الحكمة و الفرجح

الفصل الاول: في الاحتمال و الكيف

القسم الرابع: في الأفكار العلوية و السفلية

الفصل الاول: المقدمة

الفصل الثاني: في الفكر و الخلق و التنبؤ و المنع

الفصل الثالث: في الآثار الظاهرة في الجوّ كالأهالة وغيرها
 الفصل الرابع: في الرعد والبرق والسيول والشهب وغيرها
 الفصل الخامس: في الأمور العارضة على وجه الأرض

القسم السادس: في التكوين المادي

الفصل الأول: في المذنبات

الفصل الثاني: في الكسوف والكسوف

القسم السابع: في النفس النباتية

الفصل الأول: في القوى النباتية

الفصل الثاني: في أحوال مختلفة متعلقة بالنبات

القسم الثامن: في النفس الحيوانية

الفصل الأول: في القوى الظاهرة

الفصل الثاني: في القوى الخفية

القسم التاسع: في النفس الباطنية

الفصل الأول: في ماهية النفس

الفصل الثاني: في تفصيل قوى النفس الباطنية

الفصل الثالث: في ادراك المجردات ومركباتها

الفصل الرابع: في حدود النفس ووسعتها لكل البدن

الفصل الخامس: في اطلاق الميراثات وغرائب أحوالها

إبراهيم البنا من أشجار الألبان في العلم الإلهي والاسرار الربانية

المقدمة الأولى: في النظر في الوجود

المقدمة الثانية: في موضوع العلم الإلهي

المقدمة الثالثة: في منهج العلم الإلهي

المقدمة الرابعة: في مرتبة تدبّر العلم الإلهي

الفصل الأول: في العلم الكلي

الفصل الأول: في الوجود والشيء والوجود والامكان

الفصل الثاني: في المقولات

الفصل الثالث: في تقاسيم الوجود

الفصل الرابع: في أقسام المتكتم والمتأخر والحق والمكاشفة

البحث الثاني: في انقسام الوجود الى الواحد والكثير
 البحث الثالث: في انقسام الكثير
 البحث الرابع: في انقسام الموجود الى البقاء والملاول
 البحث الخامس: في انقسام الموجود الى ما بالفضل و الى ما بالقوة
 البحث السادس: في انقسام الموجود الى العبادات والتفويض
 البحث السابع: في انقسام الموجود الى الواجب والممكن
 البحث الثامن: في انقسام الموجود الى الكل والجزئ وتوابعه
 البحث التاسع: في انقسام الموجود الى المتناهي وغير المتناهي
 الفصل الرابع: في تحقيق الاسماء الاعتبارية العقلية والذاتية
 منها الموجود ، وفيه ثلاثة مباحث

و منها الامكان

و منها الموجد

و منها الجوهرية

الفصل الثاني: في العلم الالهي

الفصل الاول: في كليات واجب الوجود
 الفصل الثاني: في أنَّ واجب الوجود واحد لا شريك له
 الفصل الثالث: في الاسماء والصفات الالهية للواجب تعالى
 الفصل الرابع: في نيل الواجب لذاته وابداه
 الفصل الخامس: في ترتيب الملاول على البقاء
 الفصل السادس: في أنَّ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
 الفصل السابع: في دوام جود المبدأ الاول وعدم تملكه
 الفصل الثامن: في المبادئ والنهايات
 الفصل التاسع: في ترتيب المبرهنات
 الفصل العاشر: في تحقيق لثقل الاعتلاطية
 الفصل الحادي عشر: في تحقيق مقام لثال
 الفصل الثاني عشر: في ادراك الواجب لذاته والصفات
 الفصل الثالث عشر: في بناء التفرس يد الفارقة عن البدن
 الفصل الرابع عشر: في بيان حال التفرس يد الفارقة

المجلد الخامس عشر: فی التیمور و الشّر و القنّا و التند و نظام الموجودات

المجلد السادس عشر: فی مقامات الطّرفین و ذکر الاحوال المارضة لهم

المجلد السابع عشر: فی الجنّ و الشیاطین و المردة و السفاریت و القنول

والتناهی، و فیہ بیان اصل اهل ایس و احواله

چنان که ملاحظه می کنید، «شجرة الیه» کتاب جامعی است در علم فلسفه، کتابی که یقیناً حکمای ایران پس از شهرزوری از آن استفاده برده و از جمله منابع ایشان در تحقیق در باب ماهیت اشباه می بوده است. اینک به برخی از اهم مطالب بخشهای کوناگون این کتاب نیز اشاره مختصری خواهیم نمود:

رساله اول، پس از ذکر نام کتاب، و وصف حکمت، چنین آغاز میگردد: «فانّ القیام العالم العلوی والسفل و ابتهاجات جمیع الموجودات، لیس إلاّ بالحکمة الّتی هی عبارة عن معرفة الموجودات ومعانیها، اھنی بعلم الیقین أو یحتمل الیقین... فی اُمّ الفضائل و افضل الوسائل» (برک، ۱۸)

پس، شهرزوری، چن بررسی مبانی و روش فلسفه، اقوال فلاسفه را، از جمله: افلاطون، دیمقراطس، سقراط، ارسطو، فیثاغورس، دکذا؛ و بیانات انبیاء، نبی اکرم (ص)، و حضوت مسیح (ع)؛ و نیز نظریات اخوان الصفا (از ایشان به نام: اخوان الصّدق و ابناء الحق، خلان الوفا و اهل الصفا، یاد می کند) را در باره حکمت نقل و بررسی می کند، بسبب نگرش خاصی که سهروردی به تاریخ فلسفه و فلسفه تاریخ حکمت دارد، اقوامی، مانند کلدانیان، پراهمه هند، مصریان، ایرانیان، یونانیان، را نیز که صاحب حکمت بوده اند بررسی شمارد. احتمالاً شهرزوری اولین فردی است که از سهروردی به نام «الشیخ الالهی» یاد می کند، و ارادت خاصی او به وی و به روش اشراق در همان مقدمه کتاب نمایان است. در این رساله به مباحثی پیرامون تعریف و تقسیمات علوم، نظیر آنچه فارابی در کتاب «احصاء العلوم» بیان داشته، نیز بر می خوریم؛

«اعلم انّ الحکمة صناعة نظریة تحصل بنظر العقل، واکتسابه یمتدّاد بها کھنّة ما علیه الوجود فی نفسه... واعلم انّ العلوم اما ان یمطلب لکونها آلة لبرها من العلوم، ولا یمطلب لذاتها اصلاً، او تکون مطلوبة لذاتها... فالتایة من القسم الاول النظری هو حصول الاعتقاد الیقینی بحال الموجودات الّتی لا یتعلّق وجرودها

وعدمها یا فائزات. و انما حصول رأی فقط. یعنی: سواء كان اليقين بالبرهان او
البيان. والماية من التقسيم الثاني الممثل. هو حصول اعتقاد حسی أسر يحصل
بالاكتساب. وهو الغنم. لا حصول رأی واعتقاد فقط. بل حصول أسر لأجل
عمل؛ فالعاصل؛ فن غاية النظری هو الحق الصرف. وغاية العمل هو: الخیر الممض.
واما اقسام الحكمة النظرية: ثلاثة عند القدماء من الحكماء؛ و هي الطبیعی،
والریاضی، والالهی؛ وأربعة عند ارسطو بزيادة العلم للكل الذي فيه تقاسم الوجود
میزه عن الالهی... (برگه ۵ ط - غ).

سپس، شهرزوی بتفصیل جزئیات و انواع حکمت نظری و عملی را بیان
می کند؛ از علم اخلاق و فروع آن، و از علم سیاست و علم نوامیس (انواع
حکمت مدنی)، نیز، با نقل قول از «سیاست» ارسطو، و از «کتاب النوامیس»
افلاطون، این قسمت از رساله را پیاپی می رساند. در اصطلاح جدید، این
بخش از کتاب «شجره الهیه» را می توانیم تحت عنوان مقدمه ای بر روش شناسی
فلسفه توصیف کنیم، و این نکته از نظر تاریخ فلسفه شایان توجه است.

در رساله دوم، شهرزوی پس از ذکر مقدماتی در باره چوشتی و موضوع
منطق، به پیروی از سهروردی (و قبل از او، عمر بن سهلان ساوجی) منطق را به
دو بخش اصلی: «اقوال شارحه» و «حجج» تقسیم می کند، که با تقاسیم
کلاسیک «ارغنون» ارسطویی کاملاً متفاوت است. از علوم الهیه منطبقه سخن می
گوید و اصول و فروع آن را بیان می کند:

«اما الاصل... فهي طيقتان: عليا وسفلى؛ فالعليا غنم المنطق، والسفلى علوم
اللغات وانواع الآداب... والعلوم الآلية، وإن كان بعضها غير متغير، كالمنطق،
وبعضها متغيراً، كالآداب؛ لكن كلها اشتركت في كونها غير مقصودة بالذات، بل
مطلوبة لغیرها». (برگه ۵ ط).

به جزئیات مطالب منطقی در این رساله اشاره نمی کنیم، گر چه در نوع
خود شایان توجه است. اما نکته مهم این جاست که «مقولات» از نه کتاب
«ارغنون» خارج شده و بررسی آن صرفاً موقوف به علم کلی شده است. لذا
ساختار این بخش بدین گونه است که در قسمت اول مطالب مدخل، یعنی کتاب

«ایساغوجی» - لفظ، معنا، و دلالت لفظ، الخ - مطرح می شوند؛ و در قسمت دوم، در فصول جداگانه، و با ترتیبی غیر از ترتیب ارسطویی «أرغنون»، مطالب دیگر کتب «أرغنون»، شامل: کتاب العبارة، کتاب القیاس، کتاب البرهان، کتاب الجدل، کتاب الخطایه، کتاب الشعر و کتاب المغالطه، بحث می شوند. نیز متوجه می شویم که برخلاف سهروردی، که اصلاً به کتاب الشعر (پویشیقا) اهتتا نمی کند، سهروردی مفصلاً در مفاد آن وارد می شود؛ و حتی در باب رابطه زبان از جمله زبان عربی، فارسی، و ترکی، و شعر نیز مطالب شایان توجهی بیان می کند (برگه، ۶۱ ظ).

رسالة سوم به فلسفه عمل و توصیف بخشهای آن اختصاص داده شده است. در این قسمت از کتاب، سهروردی مطالبی را که فارابی در قسمت دوم «کتاب الحروف» و در کتاب «آراء اهل مدينة القاضیه»؛ و افلاطون در «کتاب النورامیس»، و ابن مسکویه در «کتاب الطهارة»، و دیگران در حکمت عمل نگاشته اند، نقل کرده در باره آن بحث می کند. شایان توجه است که وی در ابتدا استناد به سقن ابولصر فارابی می کند:

«قال ابولصر الفارابی، ینفی لمن اراد الشروع فی الحکمة ان یکون شاباً صحیح المزاج، متادباً بأداب الاخیار. قد علم القرآن واللغة وعلوم الشرع اولاً؛ ویکون هنیئاً، صدوقاً معرضاً عن الفسوق والنجود والخنائع والمکر والحيلة» (برگه، ۷۷ ر)

فلسفه عمل را «مقدمه» ای بر فلسفه نظری می داند، و بیان می کند که ادراک مقولات مبتنی است بر «صفای نفس» که خود بر اساس تهذیب اخلاق و تکمیل سیاست استوار می گردد. در نهایت می توان این قسمت از کتاب را با کتب جداگانه ای چون «اخلاق ناصری» اثر خواجه نصیر طوسی و «کیمیای سعادت» تألیف ابوحامد غزالی مقایسه نمود.

رسالة چهارم در باره علم طبیعی است و بیش از هر بخش دیگری از کتاب به تألیفات شیخ الرئیس شباهت دارد. بلکه تالیفشی است جامع از «طبیعیات شفا»، منتها در بسیاری از موارد نظریات اشرافی را هم در باب مسائل طبیعی، اضافه نموده. شدت یا آراء متکلمین در علم طبیعی مخالف

است. و در فصل جداگانه ای آراء ایشان را در باب چرخه لایتنجری مورد بحث قرار داده آن را باطل می دانند؛ و در این مقام چهار برهان ارائه می کنند (هرک ۱۰۱ و ال ۱۰۲ ض).

رساله پنجم «شجرة الله» بهترین قسمت کتاب است؛ نوشته مفصل است در علم مابعد الطبیعه و شرح مبسوطی است از روشهای مختلفی در این علم؛ اما، نهایتاً، قصد فلسفی روش اشراقی، و همان آن (استفاده از اصطلاحات خاص اشراقی در هستی شناسی بر گرفته از علم الانوار سهروردی)، در رابطه با علم کلی و علم الهی، اصل اول و منتهای تکرش شهرزوری به وجود و شناخت می باشد. پس از مقدمات و تعوی و اشاره به تجلیات اشراقیات ذات پاری بر تمام هستی، شهرزوری این قسمت مهم از کتاب خود را چنین آغاز می کند:

«الرساله الخامسة... وهو علم ما بعد الطبيعة من كتاب الشجرة الالهية، وليس وراءه، في مرتبة شرف، علم؛ لأن شرف العلم معلومه، والمعلوم في هذا العلم هو ذات الذات، وحقيقة الحقائق، وهو الباري، جلّ جلاله، وصفاته والمقصور من الملائكة ووزراء حضرة؛ وهو غمض العلوم» (هرک ۱۹۴ ض).

در همین بخش نخستین رساله پنجم به چند نکته مهم، در رابطه با مبانی و اصول روش اشراقی اتخاذ شده در این علم، بر می خوریم.

اولاً؛ شهرزوری به روش مشائی در علم ما بعد الطبیعه اشاره کرده، بیان می کند که روش عمدهای ایشان در اصول و امور مهم، به خطا رفته است. چنین گفته ای را در آغاز هیچ يك از بخشهای دیگر کتاب ملاحظه نمی کنیم؛ و همین امر مبین این مطلب است که، نسبت به علم مابعد الطبیعه، روش اشراقی و روش مشائی از یکدیگر متمایز می گردند؛ و هر وجه این دو روش در رابطه با دیگر بخشهای فلسفه؛ منطق، حکمت عملی، و طبیعی؛ مشابهت بیش از متمایز بوده، بل همانندک باشند. وی در این زمینه چنین می گوید: «وإنما المذهب المشهور الذي للمشائين في ما بعد الطبيعة فقد وقع لهم سهو عظيم في كثير من المطالب المهمة، لا تنب على الاعتبارات والامتحنات الذوقية للكشفية» (هرک، ۱۹۳ ض) لذا روش ذوق و کشف فلسفه اشراقی را باز از فلسفه مشائی متمایز می کند.

ثانیاً: شهرزوری اختلافات در آراء متکلمین، و غلاسه، سبب به موضوع این علم را بر می شمارد و بیان می دارد که موضوع آن صرفاً هستی شناسی است:

«اختلف الناس فی موضوع هذا العلم: فزعم بعضهم أن موضوعه هو الله تعالى، ويكون المراد معرفة صفاته و افعاله، و هو باطل لوجهين: أحدهما، ان وجوده، سبحانه، مطلوب بالبرهان وإثباته لئلا يكون فی هذا العلم، فهو من مطالبه فیهتمت أن موضوعاً لهذا العلم؛ وثانيهما، ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن الاعراض اللاحقة لما هو هو: وهذا العلم يبحث عن تقاسيم الوجود، كالأكل، والجزئی والوحدة، والكثرة، والقوة، والمدة، والمعلول، وامثالها، وهذه الاشياء لا تعرض لذاته تعالى من حيث هو هو، بل لئلا تعرض له من حيث هو موجود، و زعم قوم آخرون، ان موضوع العلم الالهي هو العلل الاربعه، و هو باطل لوجهين... والحق ان موضوع هذا العلم هو الموجود من حيث أنه موجود» (بركه، ۱۹۴ و)

ثالثاً: شهرزوری در خاتمه مقدمه اول این قسمت از کتاب، موضوع اشراقیون را در هستی شناسی، حتی قبل از این که مسأله اعتباری بودن وجود را تحقیق کند، بیان می دارد، این موضع بنام اصالت ماهیت مشهور است، سخنان وی در این زمینه چنین اند: «سَتَلَهَرُ لَكَ عَنْ قَرِيبَةِ أَنْ الوجود والموجود، من حيث هو موجود، أسران اعتباریان، لا وجود لهما فی الاعیان، وما لا وجود له فی الاعیان لا یصح أن یكون مروضاً للأمور المحققة الوجودیه، فلا یصح أن یكون موضوعاً لعلم ما بعد الطبیعیه، فالوجود لا یصح أن یكون موضوعاً له.» (بركه، ۱۹۵ و)

بحث پیرامون دو موضوع اصلی در هستی شناسی: اصالت ماهیت، و اصالت وجود، از اهم مطالبی است که کلیه فلاسفه، به خصوص صدر الدین شیرازی، در باره آن تحقیق کرده اند؛ ملاحظه می کنید که به این مسأله، در بدو امر پژوهش در علم ما بعد الطبیعه، شهرزوری نیز اشاره کرده است. می توان گفت که این بخش از کتاب شجره الیهیة دائرة المعارف کاملی است از علم مذکور، شامل: فن اول، در امور عامه، جوهر، و عرض؛ و فن دوم، در الهی به معنای

اخص. در کلیه موارد بحث پیرامون مسائل این علم، شهرزوری، حل و غم گرایش که به فلسفه اشرافیتی دارد، تمامی نظریات مشائی، اشرافیتی، در بررسی موارد رواقی، و نیز مباحث کلامی (از جمله مسائل چون اسماء و صفات باری تعالی، خلقت آدم، و بحث انبیاء) را ذکر می کند؛ و با روشی تطبیقی جزئیات آن را مورد تحلیل قرار می دهد؛ از کمتر مطلوبی بدون تأمل و تحقیق کافی رد می شود؛ و لذا این کتاب جامعیت کم نظیری دارد و چا دارد که در باره آن اهل فلسفه بیشتر تحقیق کنند.

برخی از دیگر قسمتهای شایان توجه این رساله عبارتند از:

الف- فصل چهارم از فن اول در هستی شناسی. در این فصل مؤلف بتفصیل مذاهب سه گانه در وجود، مشاء، کلام، و اشراق را مورد بحث قرار می دهد. نگارنده تا قبل از اسفار هیچ رساله ای را که در آن مسأله «زیادت وجود بر ماهیت در اعیان» و دیگر مسائل مربوط به دو موضوع اصلی هستی شناسی، بدلت و تفصیل رساله حاضر بحث شده باشد، سراغ ندارد.

ب- فصل دهم از فن دوم در تحقیق مَثَل افلاطونی، در نوع خود کم نظیر است، و احتمالاً مأخذ اصلی رساله ای است یا همین نام از قطب الدین شیرازی. در این فصل شهرزوری، با استفاده از قاعده امکان اشرف (برگ، ۲۶۷ و)، استدلال «بعضی الحكماء» مشاء را در ابطال مَثَل نوریه رد کرده، اثبات می کند که مَثَل افلاطونی معادل انوار مجرده و انوار قاهره، از باب اصنام نوریه، می باشد.

ج- فصل یازدهم در فن دوم، با عنوان «فنی تحقیق العالم المثالی الشبھی»، در حقیقت دنباله ای است از مباحث فصل دهم، عالم مثال، و عالم خیال، که از آن بعنوان «العالم الاوسط» هم یاد شده، از مسائل خاص فلسفه اشراق است. عالمی است که وجود آن را، به زعم اشرافیتون، انبیاء و حکماء اقرار کرده اند (برگ، ۲۶۵ ظ)؛ «مکانی» است که «در» آن تجربیات و مشاهدات و مکاشفات دست می دهد با تئایی چون «اظهار عجایب»؛ «اعمال خارق الماده» (برگ، ۲۶۷ و)؛ «کرامات و معجزات» (برگ ۲۶۷ ظ)؛ و حتی «سحر و

طلسمات». باید که بیان داشت که با فتح باب عالم خیال، فلسفه اشراقی از فلسفه مشائی اساساً متمایز میگردد.

د- فصل شانزدهم. با عنوان «فی مقامات العارفين و ذکر الاحوال العارضة لهم». شاید نمط ۹ و ۱۰ کتاب «اشارات» است؛ اما شهرزوری بتفصیل در این زمینه کلیه آراء فلاسفه و عرفا را مورد بحث قرار می دهد؛ و در این فصل مطالبی را اضافه می نماید که در بخش معادل آن در «اشارات» نیامده اند؛ از جمله: سیرایط و عطف؛ سرائب و رسول نیرد صوفیه و تحقیق در باره اتحاد و اتصال؛ تأثیر اوهام؛ ادراک امور غیبیه و سر رؤیا؛ نیرنجیات و طلسمات.

به همین مختصر بررسی کتاب «شجرة الیه» اکتفا می کنیم. شناخت میراث فلسفی ایران زمین، به عقیده نگارنده، حائز اهمیت ویژه ای است، چون از مهمترین نتایج تجسسه قوم ایرانی در طی قرون و اعصار، در کنکاش دهری ما این هستی و نیستی، همانا فلسفه است و بیان نهایی آن، که حکمت شاعرانه ایرانی است، و هنگامی، اندیشه، در ایران پویا می بوده، و فرایند فلسفه، خلاق و خردمندانه، احمای این فلسفه، و این میراث با آویش، همراه با شناخت تمامی فلاسفه و آثارشان، انجام می تواند پذیرفت.

شهرزوری هم یکی از این فلاسفه نامدار است؛ و هم کتاب «شجرة الیه» یکی از متون کهن میراث فلسفی ما.

نسخ مورد استفاده در تصحیح متن «شرح حکمة الاشراق»

۱- نسخ متن «شرح حکمة الاشراق» شهرزوری

نسخ: نسخه دانشگاه تهران، کتابخانه مرکزی، شماره ۲۹۸۱. نسخه ایست به ابعاد ۲۰،۵ در ۱۲،۵ سانتی متر، حاوی ۲۱۲ برگ ۱۹ سطری، که ۲۰۲ برگ آن به خط نسخ تحریری قرن ۸ نگاشته شده و مابقی به خط تعلق متساویل به ستملیق تحریری قرن ۱۱ و ۱۲ روی کاغذی متفاوت، که احتمالاً جایگزین برگ های ناقص نسخه اصلی می باشند. تاریخ کتابت ۷۲۷ ذکر شده، اما در آخرین برگ اضافه شده. قدیمی ترین نسخه ایست که در دست داریم، ولی نا کامل بوده.

و تنها شامل قسم ثانی کتاب است. دو تصحیح قسم ثانی کتاب این نسخه را اصل قرار دادیم - تفاوت های آن با نسخه «ل» که به آن در ذیل اشاره خواهیم نمود، بسیار اندکند.

ل: نسخه خطی دانشگاه ییل، لاندبرگ شماره ۷. نسخه ایست به قطع ۲۵ × ۱۹ سانتی متر. حاوی ۲۲۹ برگ ۲۵ سطری به خط نسخ زیبا و محکمی. تاریخ کتابت آن روز شنبه، ۶ جمادی الآخر ۱۲۹۶ است. به خط محمد احمد، نسخه بسیار با ارزشیست که بر مبنای نسخ متعددی تهیه شده است. در موارد متعددی ناسخ با اضافه کردن عباراتی مانند: نسخه، فی اکثر النسخ، و فی نسخه، تفاوت های نسخ مورد استفاده را ذکر کرده. و در مواردی رای خود را مبنی بر رجحان عبارتی در متن چنین ذکر می کند: «و لعل . . . اصح». در مواردی چند در حاشیه اشاره به اتمام مقایله بخشی از متن شده است؛ «بلغ مقایله علی اصله». این نسخه یا دقت خاصی تهیه شده و اغلاط آن بسیار اندکند، و یکی از تنها دو نسخه کامل شناخته شده «شرح حکمة الاسراق» شهرزوری می باشد. و با توجه به این که خود بر مبنای نسخ متعددی تهیه شده، لذا آن را در تصحیح قسم اول کتاب اصل قرار دادیم، و فقط در مواردی مربوط به خود متن «حکمة الاسراق» که متن چاپ شده گریز به توضیح بر «نسخ» و «ل» رجحان دارد آن را اتخاذ نموده در حواشی متذکر شدیم. به طور کلی «ل» و نسخه «س»، که به آن اکنون اشاره خواهیم کرد، تقریباً معادلند، با این تفاوت که «س» دارای اغلاط فراوانیست و به دقت «ل» تهیه نشده بوده، کلا «نسخ»، «ل»، «یوه» و «س» اساس متن تصحیح شده می باشند.

س: نسخه خطی کتابخانه سرای احمد ثالث، شماره ۲۲۴۰. نسخه ایست به ابعاد ۲۶ × ۱۵ سانتی متر. حاوی ۳۱۷ برگ ۱۹ سطری به خط تعلیق نسبتاً درشت بدون نقطه. این نسخه مهور به مهر بایزید ثانیست (قرن ۹ ق. ه. ا). این نسخه را برای بار اول هلموت ریتز شناسایی نموده. و یکی از نسخ مورد استفاده گریز نیز بوده است.

۲: نسخ و چاپ های متن «حکمة الاشراق» سهروردی

ط: متن «حکمة الاشراق» سهروردی چاپ هائری گربن (تهران، ۱۳۴۱).
تفات های «ط» با «ل-س-تح-یو» هیچکدام اساسی نبوده، و تماما در حواشی
ذکر شده اند. اغلام چاپی «ط» را بدون ذکر در حواشی، تصحیح نمودیم. از
جمله تفاوتهایی که ما بین «ط» و متن حاضر وجود دارد استفاده صیغه مذکر فعل
در تمامی موارد در «ط» می باشد، که همه را با رعایت کامل اصول دستور زبان
هرمی، و با رعایت از روش معادل تصحیح متون عربی در حال حاضر،
پگنراخت نمودیم.

پ: نسخه خطی دانشگاه پر. سی. ال. ای. ۲۰ شماره ۱۱۱۱ م. نسخه
ایست با ابعاد ۱۸ در ۱۲، ۵ سانتی متر در ۱۲۹ برگ ۱۶ سطری به خط نسخ، این
نسخه را قبلا آقای دانش پژوه شناسایی نموده اند. این نسخای کامل نیست؛
و تنها شامل «القسم الاول» متن تا اواسط فصل ما قبل آخر آن «فی مقاطع
الحروف» می باشد. تفات های این نسخه نیز با «ل» بسیار اندک بوده و به
نماین درستی «ل» کمک می نماید.

۳: نسخ متن «شرح حکمة الاشراق» قطب الدین شهرازی

پ: نسخه خطی دانشگاه پر. سی. ال. ای. ۲۰ شماره ۱۸۸۱ م. نسخه
ایست با ابعاد ۲۰، ۵ در ۱۱، ۵ سانتی متر. حاوی ۲۲۴ برگ ۱۶ سطری به خط
نسخ و نسخ تحریری. این نسخه را قبلا آقای دانش پژوه شناسایی نموده اند.
تاریخ کتابت آن ۸۸۱ می باشد. نسخه معتبرست که با دقت تمام تهیه شده، و
احتمالا یکی از نسخ مورد استفاده در امتحان و چاپ «ش» بوده است. در
مواردی ناسخ توضیحاتی را در حواشی اضافه نموده است.

ش: چاپ سنگی «شرح حکمة الاشراق» قطب الدین شهرازی، تهران
۱۳۱۶. «پش» و «ش» تقریبا معادلند.

«تح»، «ل»، «یو»، «پش» برای بار اول در تصحیح متن «حکمة
لاشراق» در کتاب حاضر مورد استفاده قرار میگیرند.



یادداشت ها

* برخی از مطالب این «مقدمه» قبلاً در کتب و مقالات این جانب در نشریات علمی به چاپ رسیده اند. و در اینجا با تصریحی چندید از دستچینی از آن مطالب استفاده شده است. مقالات عبارتند از: «مشاهده»، روشی اشرافی، و زبان شعر، بحثی پیرامون نظام فلسفه اشراف شهاب الدین سهروردی، ایران نامه، سال هشتم، شماره یکم، زمستان ۱۳۶۸، صص ۸۱ الی ۹۶ «مصرفی و بررسی نسخه خطی حجره الهیه اثر فلسفی شمس الدین محمد سهروردی»، ایران شناسی، سال دوم، شماره ۱، بهار ۱۳۶۹، صص ۸۹ الی ۱۱۰۸ «سهروردی و سیاست»، ایران نامه، سال نهم، شماره ۳، تابستان ۱۳۷۰، صص ۳۹۶ الی ۴۹۰.

۱- توضیح این مطلب که چرا مستشرقین به دوره مذکور از تاریخ فلسفه در ایران توجه نکرده اند نیاز به توضیح جداگانه ای دارد. جالب است که در یکی از کتب غربی قرن ۱۹ به مطالبی در باره سهروردی بر می خیزیم که حتی در کتابهای بعد نادر است؛ احتمال دارد که مؤلف آن، توم گروس، به متنی از سهروردی دسترسی داشته. چون مطالب عنوان شده مالمود از شرحی است بر روشی اشرافی در فلسفه اسلامی. ر. ک.:

Alfred von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam* (Leipzig: F.A. Brockhaus, 1868).

۲- بن گمبود را حتی در کتابهای منتشره در دوران معاصر به زبانهای انگلیسی، فرانسه، و آلمانی در باره تاریخ فلسفه اسلامی نیز مشاهده می کنیم. برای مثال:

Abdurrahman Badawi, *Histoire de la Philosophie en Islam*, 2 vol. (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972).

آقای بدوی یک بار، هنگام بررسی زندگیانی ابو یوسف یحیوی بن اسحاق:

لکندی، به متن «نزهة الادب» سهروردی رجوع کرده است (ج ۲، ص، ۱۲۸۵) و در چند سطر می گوید که در باره ادب فلسفه، پس از ابن سینا، در ایران نگاشته تنها از سهروردی، تهرالدین رازی، جلال دوانی، و ملاصدرا نام برده. و حتی اشاره ای هم به سهروردی و بسیاری دیگر از فلاسفه نکرده است (ج ۲، ص. ۱۶۹۵). و نیز:

Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1970).

در این کتاب هم آقای فخری، تنها به «نزهة الادب» رجوع کرده (ص ۲۱۷). در کتاب ماکس هورتن، که تفصیل از آزاد اشراف و کرایش افلاطونی در فلسفه اسلام، تحقیق شده است نیز اشاره ای به سهروردی نشده. و. ک.:

Max Hörtel, *Die Philosophie des Islam* (München: Verlag Ernst Reinhardt, 1927)

و البته در کتابهای کم اعتبارتر، اصلاً از فلسفه اشرافی ذکر نمی شود؛ مثلاً:

M. Saeed Sheikh, *Studies in Muslim Philosophy* (Lahore: Ashraf Publications, 1974).

۲- هانری کریه در ترجمه قسمت دوم کتاب «سکمه الاشراف» که پس از فوتش به چاپ رسیده، در بسیاری از موارد به دو شرح شهرزوی و قلب الدین شهرزوی رجوع کرده و قسمتهایی از آن دو متن را هم ضمیمه ترجمه نموده است. و. ک. ۲:

Sohravardi, *Le Livre de la Sagesse Orientale: Kitāb ḥikmat al-ʾishrāq*, traduction et notes par Henry Corbin, établies et introduites par Christian Jambet (Paris: Verdier; Collection "Islam Spirituel," 1986), cf. pp 289ff.

۳- و. ک. ۱: «تاریخ فلاسفه اسلامی»، ص ۲۸۹:

وی در باره شجره الهیه چنین گفته: «کتابی است موسوم به رسائل الشجره الالهیه و الاسرار الربانیه «کذا» که تأیید المعارف بزرگ فلسفی و الهی است و تعالیم پیشوایان و پیشکسوتان خود را بطور مجمل در آن ذکر کرده است. در آن کتاب راجع به اشوان الصفا و ابن سینا و سهروردی مفصلاً توضیح داده است. کتاب پسال ۶۸۰ پایان یافته است (پس تقریباً نود سال پس از سرگ سهروردی تألیف آن پایان رسیده است). از این کتاب شش یا هفت نسخه دستنویس مشتمل بر بیش از یک هزار صفحه دو زبانی موجود است.»

۴- مثلاً: آقای علی اسفندیجی در کتاب خود «تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز» (تهران: نوار، ۱۳۵۹) تنها در یکی دو مورد به ترجمه مرحوم دوری از لغته الاویاح اشاره کرده است (ص. ۱۶۱، ۱۶۲، ۵۲۲)؛ و نیز در کتاب مفصل آقایان حسام‌السادغری و خلوت‌الهمز «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»، ۲ جلد، ترجمه عبدالحمید آیتی (تهران: کتاب زمان، ۱۳۵۸)، اصلاً ذکری از شهرزوی نیامده.

۵- و. ک. ۱: دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، «شعاع اندیشه و شهره در فلسفه سهروردی»، (تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶)، صص ۲۲۲-۲۲۴.

۶- و. ک. ۱: «تاریخ حکماء و عرفاء مشاهیرین صدرالمتألهین»، صص ۲۴ و ۲۵. مرحوم دوری در حواشی نسخه اسفار غریب مطالبی را مرقوم داشته، که آقای صدرقی تمامی آن را نقل کرده اند. و از آن مطالب مذکور معلوم می شود.

۷- و. ک. ۱: شمس الدین محمد بن شهرزوی، «نزله الاویاح و روشه الانواع» (تاریخ الحكماء)، ترجمه مقصود علی تهریزی، با دیباچه ای در باره تاریخنگاری فلسفه، به کوشش محمد تقی فلاحی پزوه و محمد سرور مولائی (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵)، بخصوص صص. صدوشت و صدوشت و یک. استاد دانش پزوه معتقدند که شهرزوی در سال ۶۸۷ هـ گذشته و نیز بر این عقیده اند که رساله «مدینه الحكماء» شهرزوی همان «نزله الاویاح» وی می باشد - رأی ایشان صائب است (ص. صدوشت و یک).

۸- و. ک. ۱: «نزله الاویاح»، تصحیح غوثشید احمد، صص: بیست و پنج.

۱۰- یاقوت در «معجم البلدان» (قاهرة: مطبعة السعادة، ۱۹۰۶؛ ج ۵، ص ۳۱۲) گفته است که اکثر ساکنین شهرزور در زمان وی کرده بوده اند. آقای نهریوند در یادداشت‌های خود، در شرح اسوال شهرزور، شمه ای در پایه تاریخ شهرزور مرقوم داشته اند. ر. ک. «تاریخ پیدایش تصوف و عرفان: بخش دوم عرفا و حکمای استان زنجان»، ص ۵۸۷. یادداشت ۶.

۱۱- ر. ک. بروکلین، و عمر رضا کماله، «معجم المیزانین»، ج ۱۱، ص ۳۲۰. در نسخه موجود از «حجۃ الهیة» (برگه ۲۸۰ و)، شهرزوری از نصیرالدین طوسی (م. ۶۷۲ ه. ق. ۱۰) نقل کرده؛ لذا یقیناً برگه وی پس از این زمان می بوده است. ر. ک. S.H. Nasr, "Shihab al-Din Suhrawardi Maqūl," in *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Sharif (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), p. 373 n3. شهرزوری «شاکر» شهرزوری، نمی توانسته بوده باشد؛ زیرا مسلم است که در سال ۶۸۰ ه. ق. «حجۃ الهیة» را تمام کرده و احتمالاً در ۶۸۷ ه. ق. هم در فهد حیات بوده؛ و چنین شهرزوری در سال ۵۸۷ ه. ق. در حلب قتل رسیده؛ چنین امری محال است. ر. ک. ۱.

۱۲- ر. ک. «نزهة الأرواح»، ترجمه تبریزی، مذکور در بالا، صص ۵۵۶، ۵۶۰، ۵۶۳.

۱۳- متون اصلی اشراقی مورد استناد، دو این مقدمه عبارتند از (۱) «مجموعه ول مصنفات شیخ اشراق»، تصحیح کریم، اسلامبول، ۱۹۵۵. در این مجموعه تنها بخش الهیات به رساله مهم چاپ شده است؛ «فلسفایع و الطوارحات»، «المقاومات» و «التلویحات» (۱) «مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق»، تصحیح کریم، تهران، ۱۹۵۴. دو این مجموعه اثر مهم شهرزوری «حکمة الاشراق» و «رساله فی اعتقاد الحکماء»، و «قصه الحریة الفریة» به چاپ رسیده است. ۱۴ «مجموعه سوم مصنفات شیخ اشراق»، تصحیح سید جسون نصر، تهران، ۱۹۷۰. در این رساله مهم ترین رساله های عرفانی و فلسفی فارسی شهرزوری و برخی دیگر از رسائل عربی وی به چاپ رسیده است. ۱۵ کتاب «انواریه ترجمه و شرح فارسی حکمة الاشراق»، اثر نظام الدین همدی، تصحیح حسین ضیائی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۵۹؛ چاپ دوم، ۱۳۶۴.

۱۴- شهرزوری خود به کلام و سبزه آینه، که یکی از مشخصات حکمت اوتارنل بوده و از مشخصات نهایت حکمت اشراقی نیز می باشد اشاره کرده است. از جمله ر. ک. «مجموعه دوم»، ص ۶۱۰؛ «مجموعه سوم»، ص ۱۷۸؛ و نیز «انواریه»، ص ۸.

۱۵- شهرزوری در رسائل مانند «الواج عمادی»، «میاکل التور» و جز آنها همواره پس از بیان فلسفی مطلب مورد نظر از راه تأویل آیات قرآنی نیز مسائل پس عمیق را مطرح می کند.

۱۶- برای مثال ر. ک. «مجموعه دوم»، ص ۵۶۸-۵۰۴.

۱۷- ر. ک. ۱. کریم، «تاریخ فلسفة اسلامی»، ص ۲۶۶-۲۷۶.

۱۸- مهترین منبع تاریخ زندگانی سهروردی کتاب «نزعة الارواح و روضة الافراح فی تاریخ الحكماء و الفلاسفة» اثر شمس الدین محمد شهرنوری است، تصحیح خورشید احمد، حیدرآباد، ۱۹۷۶، ج ۲، صص ۱۹۹-۱۸۲، نیز ابن ابی امیمة، «عین الانباء فی طبقات الاطباء»، تصحیح مولر، ج ۱، ص ۱۶۸.

۱۹- ر. ک. «نزعة الارواح» ج ۲، صص ۱۹۹-۱۸۲؛ و کریمن، «تاریخ فلسفة اسلامی»، ص ۲۷۵.

۲۰- ر. ک. ۱ «مجموعه اول»، صص ۵۰۲-۵۰۳، ۱۹۱-۱۹۲. هروی هم در این باره مطالبی می افزاید («انواریه»، ص ۱۱۰-۹)، نیز شارح در این زمینه اشاره ای می کند به «الحکیم الفاضل و الاسام الکامل زده لثقت الاکثر ايجاني فی کتاب التزید»، و هم از حکمای فارس، حکمای پرتان، و دیگران نامی برده است («انواریه»، ۲۰۵-۲۹۰)، و از آنان با نام «کبار الحكماء المشاهیر» نام می برد.

۲۱- هروی درباره سرچشمه هندی این حکمت به تفصیل مطالبی می آورد و نیز به مکتب فلسفی «ادریقا» چنین اشاره می کند؛ «این قهر را با هراخته هند که اهل زمان خود بوده اند مدتها در اسفار مصاحبت واقع شده...» («انواریه»، ص ۱۲۵).

۲۲- «و ما ذکرته من علم الانوار و جمیع ما یقتی علیه و غیره یساعدنی کل من سلك سبیل الله عز و جل و هو ذوق امام الحکمة و زینها للطلون صاحب الاید و التزید»، ر. ک. «مجموعه دوم»، ص ۱۰، و نیز؛ «و لا نعلم فی شعبة المشاهیر من له قدم راسخ فی الحکمة الا هیه اعنی فقه الانوار»، ر. ک. «مجموعه اول»، ص ۵۵.

۲۳- در این زمینه عبارت خود سهروردی بسیار گویا است: «دری یحصل لی اولاً بالفکر، بل کان حصراً بأمی آخر. ثم طلیت علیه الحجة حتى لم یقلبت النظر عن الحجة مثلاً. ما کان یشتکی فی مشکک»، «مجموعه دوم»، ص ۱۰. شهرنوری در متن شرح حاضر این مطلب را بتفصیل شرح نموده، (صص ۱۵ بعد).

۲۴- مهدی حائری یزدی، «علم سهروردی» (به انگلیسی)، تهران، ۱۳۸۹، و Mehdi Haeri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy. Knowledge by Presence* (Albany: State University of New York Press, 1992).

۲۵- بخصوص در رابطه با «تجارب صحیح»، ر. ک. مثلاً، «مجموعه دوم»، ص ۲۲۲.

۲۶- ر. ک. «التلویحات: القسم الثاني»، نسخة خطی برلین ۵۰۷۶ برگه ۱۶۵ و.

۲۷- مثلاً، ر. ک. «انواریه»، ص ۲۵ بعد؛ «انما أعتبر رسد شخص، بطلمیوس مثلاً، او شخصین، کیومرث ایرغشی او ارشمیدس و غیرهما، مین ارباب الارصاد الجسمانیة فی امور فلكیه، فکیف لا یعتبر قول اساطین الحکمة و الثبوت علی شبه شاهده».

فی از صادمه انروحانیه... و مأخذ انبیاء و حکمای الهی مکاشفه و مشاهده است و رمی و الهام؛ هروی چنین دنبال می‌کند: «باید که شخص ریاضات ... بگذرد و خدمت اصحاب مشاهدات بکند. الف. ع.

۲۸- در این باب و. ل. ک. به مقدمه «انزوی» به همین قلم.

۲۹- کتاب «الجمع بین رأی الحکمون»، تصحیح نصری نادر، بیروت ۱۳۶۸، صص ۹۱ و ۹۲. ارسطو در مواضع مختلفی از کتابها و رساله‌های خود به مسئله افسار اشاره کرده، از جمله در کتاب «جدل» یا «طریقا» (۱۱۴ الف به بعد) و در آن کتاب، در مورد رابطه بین معلوم، محسوس، و مبصر بحث کرده است. ولی مطالب اصلی در این باره در «رساله نفس» وی (۱۹۸ الف به بعد) بیان شده‌اند. رساله «مثنی نفس» الفسوف و «حقیقه»، (مجله المشرق، ۱۸۹۹، صص ۱۱۰۵-۱۱۱۴) هم در حقیقت تفسیری است از آراء ارسطو در باب مسئله افسار. از طرفی دیگر، فلوطرخس در کتاب «الآراء الطبیه» (چاپ شده در «ارسطوطالیس فی النفس»، تصحیح عبد الرحمن بدوی، بیروت، ۱۳۵۱، صص ۹۵-۱۱۸)، تذکر می‌خورد که افلاطون قاتل به خروج شیء از بصر نیست.

۳۰- و. ل. ک. اسکندرو القروطسی، «فی الترد علی من یقول ان الاصار یکنی بالقشاعات البخارجه عند خروجها من البصر»، دو «شروح علی ارسطو مفقوده فی اليونانیة و رسائل آخری»، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۳۶۰، صص ۲۶-۳۰.

۳۱- ر. ل. ک. «مجموعه دوم» صص ۱۲-۱۰۴، در «حکومته» ۸ و ۹ که در آن سهروزی آراء مختلف را پایه افسار را رد می‌کند.

۳۲- این مطلب را سهروزی در «الفشارج و المشارحات» (بخش طبیعی، طبع نشده) مفصلاً مورد بحث قرار داده است.

۳۳- ر. ل. ک. «انزوی»، ص ۱۴۹، «أما صور مرثیه که بدون مرایا در عالم شهادت دیده می‌شود به علم حضوری اشراقی است که حادث می‌شود، این اشراق در وقت مقابلت جسم به بصر و صحت قوه باصره و سلامت او از خلل و شهر آن؛ آموزی که، از جمله آهزای همت تامه حصول اشراق حضوری است. ع.

۳۴- منابع اصلی تاریخ حیات سهروزی عبارتند از:

این ایام اصیحه، «عین الانباء فی طبقات الاطباء»، تصحیح مولر، ۱۸۸۶؛ «مافوت، «ارشاد العرب»، تصحیح مارگولیت، ج ۶، ص ۲۶۹؛ «قطبی»، «تاریخ الحکماء»، تصحیح بهمن دلاریسی، تهران، ۱۳۴۷، ص ۲۴۵؛ ابن خلکان، «وفیات الاعیان»، بیروت، ۱۳۶۵، ج ۶، صص ۲۶۸-۲۷۱؛ شهروزی، «نزهة الارواح»، تصحیح غورشمید احمد، صدر آباد، ۱۳۷۳، ج ۲، صص ۱۱۹، ۱۴۳.

- ۲۵- «نزعة الارواح» - ج ۷، صص ۱۲۵-۱۲۶.
- ۲۶- برخی از مورخان صحت از الحاد سهروردی کرده‌اند. از جمله، ابن خلکان، وفیات الاعیان، ج ۶، ص ۲۶۲. محمد ابوریان، به نقل از «الاستان الجامع فی تواریخ الزمان»، از عماد استنباسی، چنین نقل کرده که دو تن از بزرگواران حلیه، پروازین جهیل، بخصوص با آراء سهروردی در باب خلقت و اولاده الهی مخالف بوده‌اند. ر. ک. محمد ابوریان، «مدرک الفلسفة الاشراقیة»، بیروت، ۱۹۶۹، صص ۲۵-۲۶.
- ۲۷- ر. ک.؛ «مجموعه دوم»، صص ۱۱۱-۱۱۲؛ «الصوفیة والمجربون من الاسلامیین سکروا طرائق الحکمة ووصلوا الی بیروج النور».
- ۲۸- محمد مبین، «سزدیستان و ادب فارسی»، ج ۱، تهران، ۱۳۶۶، صص ۶۱۲-۱۲۱.
- ۲۹- «مجموعه دوم»، صص ۱۵۶-۱۵۸.
- ۳۰- نور اشعراوی،
Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Glenco: Free Press, 1952), p. 9.
- ۳۱- حکمای مقاله بالاترین گروه فلاسفه‌اند. این حکماء، چنانچه در «انواریه» آمده، «از حکمت و نبوت نصیبی تمام داشته‌اند»، به گفته ناصر خسرو؛ مثلاً بخشی پیدا شنیده، و به گفته ابن سینا «النبی یشیر عن سائر الناس بآله»، و، ک.؛ سهیل افشان، «واک نامه فلسفی»، بیروت، ۱۹۶۹، ص ۱۰، سهروردی، «سا»، «تأله» یا محدود به آنها نمی‌کشد.
- ۳۲- «مجموعه دوم»، صص ۱۱-۱۲. هروی در «انواریه» (ص ۱۱) دو نوع حکومت حقه را مشخص می‌کند؛ حکومت ظاهر، مانند حکومت انبیا و برخی شاهان اساطیری مانند افریدون و کیخسرو، و دیگر حکومت باطن، مانند حکومت اقطاب و ابدال.
- ۳۳- ابن نصر فارابی، کتاب «مبادئ آوله لعل المدينة الفاضلة»، تصحیح رشاد ولفز، گسنفورد، ۱۹۸۷، ص ۲۳۸.
- ۳۴- «مجموعه دوم»، ص ۱۱.
- ۳۵- «مجموعه سوم»، صص ۸۱-۸۲.
- ۳۶- فارابی، همان.
- ۳۷- «مجموعه دوم»، ص ۵۰۴.
- ۳۸- همان، ص ۵۰۵.
- ۳۹- همان، صص ۵۲-۳۸ و ۱۸۶.
- ۴۰- همان، صص ۷۵ بعد.

- ۵۱- همان، ص ۱۰۸.
- ۵۲- همان، ص ۱۹۴.
- ۵۳- ایر علی سینا، «الاشارات والتنبیها»، تصحیح حسن ملک‌شاهی، تهران، ۱۳۶۲، صص ۴۲۸-۴۲۹.
- ۵۴- کتاب معروف هائری کرین بنام «اسلام ایرانی»، پاریس، ۱۹۷۲.
- ۵۵- سهروردی، «حکمة الاشراق»، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، پ. ت.
- ۵۶- مرحوم بهیج آلزسان فریشتز در «تذکراتی سولاتا جلال الدین»، تهران، ۱۳۵۶، صص ۲۴-۲۸، از کتاب «مختصر تاریخ سلاجقه» چنین نقل می‌کند: «علاء الدین کی قباد، که از اکابر دهر و قضای عصر بود . . . در اجزاء حکمت از مستفسدین شهاب الدین مقلد بود.»
- ۵۷- همان، ص ۱۸۱، و نیز چواد مشکور، «مقدمه ای بر اشعار سلاجقه» دوم، تهران، ۱۳۱۹، ص ۹۳.
- ۵۸- «مجموعه سوم»، صص ۱۱۰-۱۱۵، و ۱۶ پیوست.
- ۵۹- هائری کرین، همان، صص ۹۹-۱۰۰، ۲۳۶-۲۴۰، ۲۵۱-۲۵۳.
- ۶۰- «مجموعه سوم»، ص ۸۱.
- ۶۱- همان، صص ۱۸۵-۱۸۷.
- ۶۲- «مجموعه دوم»، ص ۲۴۲ حواشی.
- ۶۳- «مجموعه اول»، ص ۵۹ پیوست.
- ۶۴- «مجموعه دوم»، ص ۲۴۲.
- ۶۵- «مجموعه سوم»، ص ۷۹.
- ۶۶- «مجموعه اول»، ص ۴۹۶.
- ۶۷- «مجموعه سوم»، صص ۴۱۶-۴۱۷.
- ۶۸- «مجموعه اول»، ص ۱۱۲.
- ۶۹- همان، صص ۱۰۳-۱۰۴.
- ۷۰- «فلسفه طبیعی» اصطلاح جدیدی است؛ و در متون عربی و فارسی بکار نرفته است. در متون فلسفی غربی هم، معادل آن کمتر استفاده شده است. حتی، برای مثال، به این نکته اشاره می‌کنیم که، در مشهورترین حایرة المعارف فلسفه به زبان انگلیسی نه تنها مقاله جداگانه‌ای تحت عنوان مذکور وجود ندارد، بلکه این اصطلاح، بتوان موضوع در مقالاتی تحت عنوانهای دیگر نیز بکار نرفته است. لذا، ایماًلاً شرحی از این روش فلسفی را بیان خواهیم داشت. «فلسفه طبیعی» را می‌توان به دو بخش کل تقسیم نمود: ۱- روشی در فلسفه که در آن چند ساختمان فلسفی مجزا از نقطه نظر زبان، مبانی و کارکرد ساختار نسبت به غایت و مقصد فلسفی، یا یکدیگر مقایسه می‌شوند. مثلاً، منکاسی که فلسفه یونانی و فلسفه چینی را تفاوت را کلاً در مقام مقایسه با یکدیگر

بسنجیم ۲- هنگامی که یک یا چند مسأله فلسفی را، شامل در خود فلسفه در نظر گرفته آراء مختلف فلاسفه و مکتبها را ثبت به مسأله مورد بحث مقایسه کنیم. مثلاً، مطلب مقولات. می گوئیم مقولات از نقطه نظر ارسطو (در متون نگاشته خود وی) تعددشان ۹ می باشد. و نظریات وی را تحقیق می کنیم. سپس بیان می کنیم که در متون دوافع مقولات به ۴ قسم تقسیم می شوند و دلائل و قوتون را بیان می کنیم. در نهایت، ولو الزامی نیست، می توانیم نتیجه گیری کنیم که، مثلاً، نظریه ارسطو معقن تر می باشد. در این روش دوم، که منظور ماست، هر آینه تمامی نظریات را بیان کنیم بحث ما کاملاًتشریح خواهد بود. برای مثال ارسطو از این روش کمتر استفاده می کند. چون منظور وی بررسی مسأله ای است از دیدگاه ساختمان فلسفه خود وی. ولی روش شهرزویی، و صدرالدین شیرازی در اسفار و میرداماد در قیاسات، روشی است تطبیقی. و مثلاً، در همین زمینه، شهرزویی در هنگام بررسی مسأله علم هاری، ابتدا کلیه نظریات علمای معتزله، عرفا، ارسطو، افلاطون، مشائخ (به خصوص فرافرویس)، و اشراقیون را نقل کرده سپس نظریات خود را در باره هر کدام بیان می کند؛ و منتهی، در آخر امر، گرایش خود را به یک یا چند سبک بازگو می کند. این روش در بسیاری از متون فلسفی قرن هفتم ه. ق. به بعد بکار گرفته شده است. اسفار صدرالدین شیرازی شایع‌کاری است از کار برد این روش. به یک نمونه املا، در بررسی این روش، نوشته‌های زیری کریم اشاره می کنیم:

Henry Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée* (Tehran, 1977).

کتابشناسی این روش فلسفی در کتاب ذیل آمده:

Internationale Bibliographie zu Geschichte und Theorie der Komparatistik, herausgegeben von Hugo Dyerink: gemeinsam mit Manfred S. Fisher (Stuttgart: A. Hiersemann, 1985).

۷۱- ضیاء الدین درّی مصطفائی (۱۲۱۳-۱۲۷۵ ه. ق.) از مشاهیر حکمای دوره معاصر است. ترجمه ایشان از «نزهة الارواح» به نام «کنزالحکمة» (تهران، دانش، ۱۳۱۶) نخستین کتابی است. در دوران معاصر. حاوی شرحی از افکار شهرزویی (صص ۱۱ و ۱۲). ایشان معتقدند که شهرزویی در فلسفه اشراقی پس از سهروردی سرشتی پس رفیع دارد.

۷۲- ر. ل. د. «کنز الحکمة»، ص ۱۲. ایشان معتقدند «شرح حکمة الاشراق» قطب الدین شیرازی مأخوذ است از شرح شهرزویی. نگارنده این سطور پس از تصحیح متن «شرح حکمة الاشراق» شهرزویی آن را با چاپ ستیگی شرح قطب الدین شیرازی (تهران، ۱۳۱۶) مقایسه نموده است و نظر مرحوم درّی را تأیید می کند. در شرح شیرازی، اما، به هیچ موردی که از شهرزویی به نام ذکر شده باشد، بر نمی خوریم.

۷۳- ر. ل. د. قطب الدین شیرازی. «درة التاج لآثار الدیاج». بکوشش و تصحیح سید محمد مشکرة (تهران، چاپخانه مطبوس، ۱۳۱۷-۱۳۲۰). آقای مشکرة در مقدمه خود در باره این کتاب چنین نظر داده است (صص ۱ و ۲): «در کتاب حاضر فلسفه اربع جبرودات مشائی بپرسن آمده - با ذوق اشراق طراوت یافته است... کتابی است که اقسام مهم

حکمت را از نظری و عملی بر طبق تقسیم ارسطو در بر گرفته، و با اعم مزایای ایرانی آن علم آراسته است؛ یا: دائرة المعارفی است - که نخست در فضیلت دانش - و دانشجویی - و دانش آموزی، سخن رانده؛ سپس دوازده رشته علم که يك نفر حکیم را در قرن هفتم بکار برده به تسمی کرد آورده، که در بسیاری از این علوم رساله مفرد هم پدیدن خوبی در دست نیست.»

۷۶- کتاب «نزهة الارواح» در تاریخ فلسفه حاوی شرح حال و آراء ۱۲۰ تن فلاسفه می باشد، آقای سید خورشید احمد، مصحح متن عربی این کتاب شرح مبسوطی از آن را در مقدمه طبعه نگاشته اند. آراء مششرفین، از جمله اندواید زناخوا، مصحح و مترجم «الانوار الالهیه» بیرونی، را در باره این کتاب مظم تاریخ فلسفه بیان داشته اند، ر. ک. ۱: «نزهة الارواح و روضة الافراح فی تاریخ الحکماء و الفلاسفة»، مصحح السید خورشید احمد (حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، ۱۹۷۶)، صص: ط-لد.

۷۷- شهرنویزی دارای رساله ای است به نام «مدینه الحکماء» و نسخه ای از آن در کتابخانه مجلسی، تهران، موجود است. رساله دوم «شجرة الالهیه» فی الاطلاق و التدبیر والسباسات» هم در حکمت عملی است، ر. ک. ۱: فهرست مطالب نسخه خطی کتاب مذکور در مقدمه حاضر. رساله دوم «شجرة الالهیه» در علم حقیقی است، و رساله چهارم در علم طبیعی، و رساله پنجم دو علوم الهی. رساله دیگری هم از وی در علم الهی موجود است به نام «الرموز و الاطال الالهیه فی الاصول المجردة المکتوبة» (قاهره، مخطوط، رقم ۲۱۹)، نیز ر. ک. ۱: هائری کریم، «تاریخ فلسفه اسلامی»، ترجمه دکتر عبدالله میسری (تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۱)، ص ۲۸۹؛ ایضاً، ر. ک. ۱: کریم نیرومند، «تاریخ پیدایش تصوف و عرفان، بخش دوم: تاریخ عرفان و حکمای اثنان زنجان» (زنجان: کتابفروشی زنجان، ۱۳۶۶)، ص ۵۸۸. آقای نیرومند تحقیق جامعی پیرامون زندگانی شهرنویزی کرده اند، و الحق به تمام منابع موجود رجوع کرده و احوال و یرا استاذانه شرح نموده اند.

۷۸- آقای منوچهر صدوقی دوران پس از شهرنویزی شا ظهور صدرالدین شیرازی، صدرالمآلهین، ر. «دوران تشرت» فایده و اضافته کرده اند که: «لواخر دورة فخرت آراسته است به ظهور میرفندرسکی صاحب فسیده حکیمیه شهریه، و حیرلمااد صاحب قساست؛ و این روزگاریا تران با عهد ظهور صدرالمآلهین یکی انتکاشت یا از مقومات آن پنداشت.» و ر. ک. ۱: کتاب کم نظیر آقای منوچهر صدوقی، «تاریخ حکماء و عرفاء و متأخرین صدرالمآلهین»، (تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹)، ص ۹۱.

۷۹- جهت کسب اطلاع بیشتر از تقسیمات علم الهی، ر. ک. ۱: محمد حسین فاضل تونی، «الهیات»، (تهران، ۱۳۳۳)، ص ۱.

۷۸- همان.

۷۹- ر. ک. ۱.



علائق اختصاری

- ل: نسخه خطی دانشگاه ییل، لاتنبرگ شماره ۷.
- س: نسخه خطی کتابخانه سرای احمد ثالث، شماره ۲۲۲۰.
- یح: نسخه دانشگاه تهران، کتابخانه مرکزی، شماره ۲۹۸۱.
- ط: متن «حکمة الاشراق» سهروزه چاپ هائری گرن (تهران، ۱۳۳۱).
- یو: نسخه خطی دانشگاه یو. سی. ال. ای. شماره ۱۱۱۱۴.
- یش: نسخه خطی دانشگاه یو. سی. ال. ای. شماره ۱۸۸۱.
- ش: چاپ سنگی «شرح حکمة الاشراق» قطب الدین شیرازی، تهران ۱۳۱۴.
- م: توضیحات مصحح در حواشی.
- ص: صفحه.
- س: سطر.
- ح: حواشی نسخ و یا متون چاپ شده.
- «>: اضافات مصحح در متن؛ و نکات اضافه شده از جانب مصحح در حواشی.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



«الْقَدَمَةُ لِلشَّهْرِزَادِي»

8 اللَّهُمَّ يَا لَطِيفُ، يَكُنْ وَلَا تَحْزَنْ، بِهَذَا إِلَهَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لِلْمُحَافَلَةِ بِمَا فَاتَحَ الْجُودَ الْإِزْلَ، وَتَظَلَّمَ الْوُجُودَ السَّرْمَدِي. وَوَاهَبَ الذُّرُوتَ
الْمُسْرِفَةَ الْمُدَسَّيَةَ، وَمُكَمَّلَ النَّفْسِ الْتَفْسِيَّةَ^١ الْإِنْسِيَّةَ، وَمُحَرِّكَ الْكُرَاتِ الْفَلَكِيَّةَ
بِالْإِشْوَاقِ الدَّائِمَةِ الْعَلَوِيَّةِ، وَمَرْجُوحِ الْأَوْكَانِ السُّفْلِيَّةِ بِالنُّوَى الْعَالِيَةِ الْفَعْلِيَّةِ؛ فَخَلَقْتَ
10 مِنْ ذَلِكَ الْإِزْدِرَاجِ وَالْإِمْتِزَاجِ صُوراً مُخْتَلِفَةً الْإِسْقَامَةَ وَالْأَنْوَاجَ^٢ وَمَتَابَعَةً الْإِنْفِرَاجِ
وَالْإِتْسَاجِ مِنَ الْمَصَادِقِ وَالنَّبَاتِ وَالْحَيَوَانِ الْإِمْتِزَاجِ، ثُمَّ تَمَسَّتْ أَلْ-وُجُودُ
بِالْإِنْسَانِ الْمُنْمُوتِ بِالْإِنْتِهَاجِ وَالْإِنْتِمِزَاجِ، فَبَارَكْتَ فِى هَؤُلَاءِ جِلَالَةِ
وَحْدَانِيَّتِكَ فَلَا انْتِقَالَ، وَشَآءْتَ فِى كِبَرِيَاءِ لَوْهِيَّةِ غُرْدَانِيَّتِكَ فَلَا زَوَالَ.

إِسْلَفُ شُعَبَتِ اسْمَاعِيلَا وَإِسْهَارِنَا، وَلَا سِرَّ انْقَادَتِ مَظَاهِرِنَا وَأَشْبَاحِنَا،
15 خَضَعْتَ لِعَظَمَتِكَ الرُّغَابِ، وَلَا نَتَّ لِهَيْبَتِكَ الشُّمِّ الصَّعَابِ؛ لَيْسَ لِيَذَانُكَ الْمُقَدَّسَةَ
السُّرُونِيَّةَ حَدٌّ مَحْدُودٌ، وَلَا تَقْدِمُ لِحَسَابَتِكَ أَمْدٌ مَعْدُودٌ، وَلَا لِهَيْبَتِكَ الْإِلَهِاتِيَّةَ
نَمَتْ وَوَجُودٌ، وَلَسْتُ ذَا وَالدَّ وَلَا مَوْلُودٌ، فَالنُّوَى الْوُهِمِيَّةَ عَاجِزَةً عَنْ ادْرَاكِكَ
وَتَحْدَرُكَ، وَكَذَا الْخَبَالِيَّةَ لَا يُمْكِنُهَا تَصَوُّرُكَ لِقُدْسِكَ عَنْ الْغَايَةِ وَتَبَرُّعِكَ عَنْ النِّهَايَةِ.

^١ س: لَازِل

^٢ ل: الْمُتَمَوِّدَةُ

^٣ ط: الْإِمْتِزَاجِ

وَيَكُونُ كَذَلِكَ. وَقَدْ تَحَيَّرْتَ فِي كَيْفِ عَظَمَتِكَ عَقُولُ الْمُفَلِّدِ ،
وَانْطَسَتْ فِي إِذْنِي طَبَقَةٌ مِنْ أَثَرِكَ أَفْهَامُ الْفَهْمَاءِ ؟ غَرِقْتَ فِي أَمْرِ لَهْجِ سَنَاءِ
مَعْرِفَتِكَ الْبَابِ الْإِلَهِيَّ ، وَغَرِقْتَ فِي التَّهَيُّبِ عَنْ أَحْوَالِ رُؤْيَاكَ الْبَشَرِ الْفَصَحَاءِ
وَالْخُلْبَاءِ ؛ فَكُلُّ النَّمْدِ عَلَى مَا لَسَلْتَ مِنَ الظُّلَامِ^١ وَدَقَمْتَ مِنَ الْبَلَاءِ .

وَالْحَسْبُ الشُّكْرُ عَلَى مَا أَوْلَيْتَ مِنَ التَّعْمَاءِ وَجَهْلُوتِ^٢ الْبَصْرِ عَنِ الظُّلُمَةِ 5
وَالْعَمَاءِ ، حَيْثُ إِهْرَفْنَا عَنْ حَضْبِضِ الْكُدْرِ إِلَى أَوْجِ الْأَنْوَارِ وَالْأَضْوَاءِ وَمَصْدَرِ
الْجُودِ وَالسَّنَاءِ .

وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ شَهَادَةً تَقْطُرُنَا مِنْ دَنَسِ الطَّبَائِعِ
وَالْأَهْوَاءِ ، وَتَجِدُنَا إِلَى عَوَالِمِ الْفَسْحَةِ وَالنِّضَاءِ . ثُمَّ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مَلِكِ
حَضَائِرِ الْقُدْسِ ، وَرُؤَسَاءِ بَقَاعِ الْأَنْسِ ، لَا سَبَّحًا الْمَمُوثِ إِلَى الْعَرَبِ وَالْمَجْمِ ، 10
وَالْمَخْصُوصِ بِالشَّرَفِ وَالْكَرَمِ ، مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى أَفْضَلِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ وَأَعْظَمِ
السَّالِكِينَ وَالْأَصْفِيَاءِ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ نَجْمِ الْمُتَهَيِّدِينَ ، وَدُجُومِ
الشَّيَاطِينِ ، وَسَلِّمْ تَسْلِيمًا كَثِيرًا .

وَالْحَقُّ^٣ ، فَإِنَّ الْمُتَصَوِّدَ مِنْ هَبْرَةِ النَّفْسِ الْتَاطِقَةِ مِنَ الْعَالَمِ الْعُلَوِيِّ الْمُغْلِقِ إِلَى
الْعَالَمِ السُّفْلِيِّ الظُّلُمَانِيِّ لَكَيْ تَتَكَمَّلَ بِالْمَعْنُومِ وَالْمَعَارِفِ الْحَقِيقَةِ لِغُلُوقِهَا فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ 15
عَنْ ذَلِكَ ، وَلَمَّا لَمْ يُمْكِنَهَا الْوُصُولُ إِلَى ذَلِكَ الْعِلْمِ إِلَّا بِعَدِّ الْكُدِّ وَالْاجْتِهَادِ فِي زَمَانٍ
طَوِيلٍ ؛ وَذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِمَعَاوَنَةِ الْبَدَنِ وَقُوَّاهُ . وَالْبَدَنُ لَا يَقُومُ إِلَّا بِالْأَهْذِيَّةِ
وَالْمَلَأَسِ وَالْحَسَاكِينِ وَمَا يَجْعَلُهَا مِنَ الْأُمُورِ اللَّذِيذَةِ ؛ فَنُوجِبُ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الْأَشْيَاءُ
مُقَدَّرَةً مُحَدَّدَةً مُضْطَرِطَةً بِالْإِعْتِدَالِ ، لِئَلَّا تَخْرُجَ عَنْهُ إِلَى أَحَدِ طَرَفَيْ الْإِقْرَاطِ
وَالْتَفْرِيطِ . فَتَكُونُ بِالْأَوَّلِ خَارِجَةً عَنِ الْحِكْمَةِ الَّتِي لَا جِلْهَافَ خَلَقَتْ لِلْقَدَاتِ الْبَدَنِيَّةِ 20

^١ ط : لَسَلْتَ مِنَ الظُّلَامِ . س : لَسَلْتَ مِنَ الظُّلَامِ

^٢ ط : جَلْبُوتِ

^٣ ط : الْحَقُّ

وسبب ذلك تنوع علاقاتها ويشهد ميلها الى عالم للفرية، فتخرج بذلك عن الكمال^٧. والثاني يحصل لثلاث البدن الذي يقاته سبب لتحصيل الكمال المؤدى الى الاتصال. فلهذا محتجنا الى تهذيب الاخلاق، ضمناً وقيماً، لان الاشتغال بالحواس الظاهرة والباطنة، والشهوة والغضب، حجاب للنفس ومنع لها في الحال عن تحصيل العلوم. وعلى تقدير الحصول ايضاً تتمكن في جوهر النفس محبة هذا العالم الدنيء وتستحكم لها العلاقة، وذلك موجب للآلام زماناً وعدم خلوص اللذات العقلية. فاذا فارقت النفس البدن متفوتة بمقاييق الموجودات ومترسمة بها منقطعة العلاقة عن العالم السفلى وضعفه عُرِج بها الى الملأ الأعلى وحصلت على الحظ الارضى، ملتذة بالجمال الازل وسرورة بالبهاء الابدى، تكونها حصلت المناسبة المرجوة للانضمام. وقد قيل ان الجنسية علة للضم^٨ وان فارقت بالعكس فعالها يكون بالعكس. واذا علمت ان كمال الانس^٩ بالعلوم النظرية وان للعلم بالحكمة العملية نظرى ايضاً، وان تهذيب الاخلاق لنا جعل لتفريغ النفس عن الشواغل وتصفو عن الموانع الضادة عن الاستكمال، فانساعة الانسانية مقرونة^{١٠} بتحصيل العلوم. ولما كانت العلوم تنقسم بالنسبة الاولى الى قسمين، حقيقية وعرفية اصطلاحية، واعنى بالحقيقية ما لا يتغير العلم به لعدم تغير المعلوم، لان تغير العلم تابع لتغير المعلوم، فاذا كان المعلوم غير متغير فالعلم به كذلك. وهذا كالبارى تعالى، والمقول والنفوس والافلاك والكليات والعناصر والمركبات.

واما العلوم العرفية الاصطلاحية، فما يتاهل العلوم الحقيقية اعنى ما يتغير العلم به، ويتبدل ويتبدله وتغيره. وهذا كالنحو، واللغة، والاشعار،

٧ ط: الحكمة

٨ ط: او ضيغة

٩ ط: المسم

١٠ ط: الانس

١١ ط: مدونة

والخطب، والرسائل، ولما شالها من الآداب، فاتها تبتدل وتغير عند اندراس تلك الامة والشرعية المخصوصة من تلك العلوم بلسانها. وأعظم الاسباب في اندراسها زوال الملك عن تلك الامة والملة واستيلاء للغالبين لها عليها. كما لندرس في رسائنا هذا نحو اليونان وإسماعيلهم^{١٢} ورسائلهم. وكذا العلوم المتعارفة التي كانت لفارس والقيط وبابل وغيرهم من الامة السالفة. وأما 5 علم الفقه، وإنه علم سياسة المدن، فكيفته^{١٣} لا يندرس وإنما تدرس بعض الفروع ويبتدل الأحكام وتغير وتتقل من امة الى امة. وكذا علم اصول الفقه، وإن كان في هذا سر سنشهر اليه فيما بعد، إن شاء الله تعالى.

وإذا علمت هذا، فاعلم أن الكمال الحقيقي إنما يحصل بالعلم الحقيقي الثابت بحسب ثبات معلومه، ليكون المعلوم له مشاهدا لنفسه بعد المفارقة. وأما ما 10 لا ثبات له فلا يحصل مشاهدته بعد المفارقة فلا يحصل به كمال حقيقي وإن كان قد يجوز أن يحصل به كمال وهمي. وإذا تلخص لنا أن السعادة منوطه بالمعلوم الحقيقية دون غيرها، فنقول إن العلوم الحقيقية تنقسم إلى قسمين: ذوقية كثنوية، وبحثة نظرية.

فالقسم الاول، يعنى به معاينة المعانى والمجردات مكافئة لا يفكر ونظم 15 دليل قياسي أو نصب تعريف حدى أو ريسى. بل بانوار اشراقية متعاقبة متناقضة لسلب النفس عن البدن وتبين معلقة تشاهد مجردها ومشاهد ما فوقها مع العناية الالهية. وهذه الحكمة الذوقية قل من يصل اليها من الحكماء ولا تحصل الا للأفراد من الحكماء الخالقين الفاضلين ومؤلاء منهم قدماء سبقوا أرسطو زمانا، 20 كإغاثاذيمون، وهرمس، وأنيادقلس، وفثاغورس، وستقراط، وأفلاطون، وغيرهم من الافاضل الاقدمين الذين شهدت الامة المختلفة بفضلهم

^{١٢} ط: ولتتهم وإسماعيلهم ونظمهم

^{١٣} ط: فكيفته

وتقدمهم . وهؤلاء وإن كانوا قد اكتشروا كدهم^{١٥} في الأمور الذوقية فلم يكونوا خالين عن البحث . بل لهم بحوث وتحريرات وإشارات منها يقرى أمام البحث . أرسطو ، على التهذيب والتفصيل ؛ ولهذا قال المعلم الاول : «ان الاولين الذين تفلسفوا فلسفة الحق وإن اخطأوا في بعض الأمور الطبيعية فقد احسنوا في حل الأمور الالهية»^{١٦} . ومنهم متأخرون تأخروا عنه ، لكن هؤلاء كانت حكمتهم الذوقية ضعيفة جدا . لأن أرسطو شغلهم بالبحث والاضطراب والرد والقبول والاستئلة والاجابة وغير ذلك من الأمور المائعة عن تحصيل الأمور الذوقية ، ولا سيما مع انضمام حب الرئاسة إلى ذلك ، ولم يزل البحث بعد ذلك ينمو ويزيد والذوق يضعف وينقل إلى قريب من زماننا هذا . ولما امتد الزمان وطال العهد ، ضاعت طرق سلوكهم وكيفية التوصل إلى معاينة الانوار المجردة ولطافة ماخذهم في مضارعة النفس بعد غراب البدن أو لا مضارعتها . وانطسعت ادلتهم وحرف^{١٧} عليهم غيرها إلى ذلك .

ونضعف ذلك أيضا إلى الزمان المذكور حتى ان بعض المستعدين ، ممن لا يرضى بالبحث الصرف ، أراد ان يحصل شيئا مما من الحكمة الحقيقية على ما ينشأ لصعب عليه ذلك لذهاب الطريق المزدى بالشخص إلى المطلوب ، ولم يزل طريق الحكمة مسدودا مضطربا حتى طلع كوكب السمادة وظهر صبح الحكمة من أفق اليقين^{١٨} . واشترقت انوار الحقائق من المحل الاصل بظهور مولانا سلطان الحقيقة ومقتدى الطريقة . مظهر الدقائق وفائض الحقائق . معدن الحكمة وصاحب الهمة المزيده بالمذكوت والمتخسر في ملك عالم الجبروت . بقية السلف سيد فضلاء

^{١٥} طه : وإن كان أكثر وكدهم

^{١٦} ج . د . ، أرسطو . «ما بعد الالهية» . 23-984-983

^{١٧} طه صرف

^{١٨} طه النفس

الخلف ، وأفضل المتقدمين والمتأخرين ، لبّ الفلاسفة والحكماء المتألهين . شهاب الملة
والحق والدين السهروردي^{١٨} قدس الله نفسه وروح ربه . وشرع في اصلاح ما
افسدوا واطهار ما طعته الادوار^{١٩} وتفصيل ما اجملوا وشرح ما اشاروا اليه
وميزوا وحلّ ما انقلب واشكل واحياء ما مات وذللّ . وشرع عن ساق الجذّ في
التعصب للحكماء الأول والذّب عنهم ومناقضة من ردّ عليهم ، وبالحق في نظرتهم اشدّ
مبالغة كل ذلك على بصيرة وخبرة لا على عسى وبصيرة ، لكن بكشوف حاصلة^{٢٠} من
رياضات لطيفة عظيمة وابحاث صحيحة تامة . فانه ، رضى الله عنه . كان مهزّزاً في
الحكمتين ، الكشفية والباحثة ، بيد النور فيهما لا يدرك شأوه ولا يلمح غوره ،
وسعلم ذلك عند غوضنا في شرح كلامه وتبيين مراده وكونه . نطق بأمور شريفة
مكنونة واسرار نفيسة مخزونة ما رأينا نطق بها بشر غيره ولا ظفر بها احد سواه ،
لا من الحكماء ولا من اهل الذوق . وذلك يدلّك على ان له قدماً راسخاً في
الحكمة وبدأ طويلاً في الفلسفة وجنائاً فائداً في الكشف والذوق^{٢١} في فقه الانوار ،
كما قال :

آياتُ ثبوتِ الهوى بي ظهرت قبل كُتبت وفي زمانى اشتهرت^{٢٢}

رأينا نقف على هذا كله اذا حصلت لك تلك الطريقة ووقفت على بعض اسرارها
واحوالها .

ونكتب هذا العظيم كلها شريفة مفيدة ، ولا سيما كتاب «حكمه الاشراق»
المخزون بالمعاني ، المشحون بالثكت الغريبة والفوائد التي لم يمر على بسوط الارض

^{١٨} ط : + زير الفتح

^{١٩} ط : + والاكرار

^{٢٠} ط : مكشوف حاصلة

^{٢١} ط : ذوقا

^{٢٢} في جملة ابيات مشحوب به سهروردي . و . ا . سهروردي . «حكمه الاشراق» . تصحيح

- اعظم منه ولا اشرف واصبح واتم واتقن^{٢٢} في العلم الالهي وغيره؛ فهو الخطب العظيم والأمر الكريم الا انه كنز مخفي وسر مطوي وله طرق مخصوصة يصل اليه منها وقل من يسلكها ويعرفها^{٢٣} ولم يتيسر لأكثر من جاء بعده من الافاضل ان يصل اليه او يحل رموزه^{٢٤} لا شتتالهم بأمر الدنيا ولأنهم ومعاتهم بكلمات المشائس، فلاجرم بقي هذا الكتاب مهملًا متروكًا لصعوبة ماخذة ودقة 5 سلكه. ولما سر الله تعالى علونا ما فيه من الغرائب والعجائب وكشف لنا حقايقه ودقايقه وأضحى بالنظر المستقصي عنه وسمينه وبأمر آخر دققه وجلبله، وكنا ضنينين بأسرار هذا الكتاب غير فاشين لها وكاتمين غير باذلين زماناً طويلاً لا بطلاً وشحاً بل لنموض ماخذة ودقة غوره ومباحثه ولقمة الطالبين المخلصين والمستعدين الفاضلين، ولوت العلم والحكمة ولقمة أهل الفضل والفعل وكسرود سري 10 الحكمة في هذا الزمان، الا لني لكثرة الاسفار والجلولان^{٢٥} في البلدان وكثرة تحريك المستعدين والافاضل وذوى الانفس الزكية والهمم العالية ظهر هذا الرجل الفاضل وكثرت الرغبة فيه وفي كتبه وكلامه وعظمت دواعي الاذكياء في تحصيل حكمه وقلايده، وتوفرت الدواعي على استفاضة طرقه ومذايقه ولا سيما كتاب «حكمة الاشراق» الذي لا يلبق للشرح فيه الا بعد قطع عقبات العلم والاملاء 15 من الحكمة المشهورة والعلم المتداول، لكونه خلاصة الحكمة ولب العلم ومغازن العجائب ودستور الغرائب. ولم يقع لنا ولا نغيرنا كتاب اصح منه في العلم الالهي والسلوكي، فلما كان الأمر على هذا رأيت ان احرز شرحاً جامعاً لاصوله وفروعه، محتوي على قراعد الحكمة الذوقية والبحثية مهذباً من القشور والفضول شتملا

هاترى ثرين، ذيل ص ٧

٢٢ ط، انسى

٢٤ ط، ار يعرفها

٢٥ ط، ار يكشف شروحه

٢٦ ط، المروان

على الابواب والفصول سالكا في ذلك ايضاح غوامضه وعمومه وموضحا حلّ نكته
 ونصره^{١٧} وكاشفاً عن رموزه وإشاراته وباحثاً عن عيون قواعده وإيمائاته، طالباً
 في ذلك كله تحقق^{١٨} الحق وإحاطة الصدق وتحرير الدليل وتسهيل السبيل
 للسالكين الى جناب القدس وحضرة الأنس. المتطلعين الى الحضرة الالهية، الراقين
 الى المعارج العلوية، راجياً بذلك الاجر الجزيل والثواب الجميل، والذكر المخلّد
 والثواب^{١٩} المزيّد.

وما توفيقي الا بالله، عليه توكلتُ واليه انبأ.

^{١٧} ط: نصره

^{١٨} ط: تحقق

^{١٩} ط: الثناء

المقدمة للسهروردي

قال الشيخ الالهى قدس الله نفسه وروح ربه^{٢٠}:

(1) **بِجَنِّ زَيْهِكَوَالِهَ الْاَلَهَمْ وَعَظَمَ قَدْسُكَ وَعَزَّ جَارُكَ وَعَلَتْ سُبْحَاتُكَ وَتَعَالَى جَدُّكَ ! صَلِّ عَلَى مَعْطُوكِ وَأَهْلِ رِسَالَتِكَ عَمُومًا وَبِخُصُوصٍ عَلَى مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى سَيِّدِ الْبَشَرِ الشَّفِيعِ الْمَشْفُوعِ فِي الْمَحْشَرِ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمُ السَّلَامُ .** واجملنا بنورك من الفائزين ، ولاآلاك من الذاكرين ولتصانك من الشاكرين .

(2) **يَكْفِيهِمْ .** اعلموا اخواني ان كثرة اقتراحكم في تحرير «حكمة الاشراق» اوجنت عزمي في الامتناع واذاكته لي الى الاضراب عن الاسفاف . ولولا حق لزوم وكلمة سبقت وأمر ورد من محل يُفَضِّلُ عصيانه الى الخروج عن السبيل ، لما كان لي داعية الاقدام على اظهاره ، فان فيه من الصعوبة ما تعلمون ؛ وما زلت بها معسر صعبى ، وثقتكم الله لما يحب ويهوى . تلتصمون منى ان اكتب لكم كتابا اذكر فيه ما حصل لي بالذوق في خلواتي ومنازلاتي^{٢١} . ولكل نفس طالبة قسط من نور الله قل أو كثر ، ولكل مجتهد ذوق^{٢٢} نقص أو كمل ؛ وليس العلم وكفا على لوم ليلقى بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد من العالمين ، بل واهب العلم الذى هو «بِالْاَثْنِ

^{٢٠} يشا ا ش ا يوا ط ، + بسم الله الرحمن الرحيم

^{٢١} فلسفة اشراق بر منجى علم حضورى ساخته مى شود ، و سهروردى در مقدمه كتابش شرحه با استفاده از اصطلاحاتى مانند «خلوات ومنازلات» و «مالا مضاعفة اشراقية» اشاره به معانى نوين روح فلسفه اشراقى ميکند ؛ و اين بدون معنى ناست که دريافت ، يا اکتساب اصول اوليه ساختهان فلسفه ، شامل اما نه منحصر به مديهييات - اصل تناقض ؛ اصل طرد شق ثالث ؛ اصل تساوى و نفس مضاعف ، الخ ؛ شناخت اوليه اشراقى در حصول ادراك بر موضح - يعنى تشخيص موضح مُدْرِك و تمهيم آن ، ر «توتى» - «ارتى» ، و «ش» ؛ و نیز علم بارى تعالى ، علم حضورى ست ، و نه حصولى . و بلاواسطه است مدين امتداد زمانى ، و منحيز در مکان سه مبدى نیز نيست . م . نیزه . و - قد ابو البركات البندادى ، والمختصر - حيدر آباد . ١٢٥٧ . ج ٦ . ص ٨ ، ٩٠ ال ٨٦

^{٢٢} «ذوق» ، در اصطلاح فلسفه اشراقى معادل «حدس فلسفى» است ؛ يعنى دريافت

الْمُبِينِ، وَمَا هُوَ عَلَى الْقَفِيمِ بِمُنْتَهَيْنِ^{۳۲}؛ وشر القرون ما طوى فيه بساط
الاجتهاد وانقطع فيه سير الافكار واتحسم باب المكاشفات وانسدت طرق
المشاهدات.

(3) وقد وثبت لكم قبل هذا الكتاب وفي اثباته عند معاينة الفواطم عنه

- 9 كتبنا على طريقة المشائين ولخصت فيها قواعدهم ومن جعلتها المختصر الموسوم بـ
«التلويحات النوحية والمرشدة»^{۳۳} المختل على قواعد كثيرة ولخصت فيه القواعد مع
صغر حجمه، ودونه «اللمعات»^{۳۴}. وصنفت غيرها، ومنها ما رتبته في أيام
الصبر. وهذا سباق آخر وطريق اقرب من تلك الطريقة واضبط وانظم^{۳۵} واصل
انماها في التجميع. ولم يحصل لي اولا بالفكر، بل كان حصوله بامر آخر؛ ثم
10 طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظر عن المعجزة مثلاً، ما كان يشككني فيه
مشكوك.

(4) وما ذكرته من علم الاكوار وجميع ما يقتضى عليه وغيره يساعدني
عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل، وهو ذوق امام الحكمة ورئيسها^{۳۶} افلاطون
صاحب الايد والنور؛ وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس الى زمانه من

بلا واسطة موضح مثله ان ما ثبتت اشياء در «فقا» بلا استناد زمانى. نظير «اكتفيثيا» در مغلون
ارسطوى. م.

۳۲ القرآن المجيد: سورة التكموير (۸۵)، آية ۲۲، ۲۳.

۳۳ كتاب «التلويحات» يكى از چهار كتيب اصول فلسفه اشراقى است؛ تنها بخش سوم آن (العلم
الثالث من الانبياء) به چاپ رسیده است. و. ك. مجموعه مخطوطات شيخ اشراق،
ج ۱، تصحيح هاشمى گنهن، تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۵.

۳۴ وشر: شر: اللسعة؛ + فى بعض النسخ، اللمعات. طبع كتاب فيها اثر سهروردى است كه در آن
ابدا اشاره اى به روش اشراقى نشده است. وصرفاً تلخيص كوتاهى است از اصول فلسفه
مشائى. م. و. ك. سهروردى، «اللمعات»، تصحيح ابراهيم مالوف، بيروت، دار النشر، ۱۹۶۹.

۳۵ وشر: شر: ۱ جزء نظم وانبط.

۳۶ وشر: وشر: افلاطون. شر: + افلاطون.

- عظماء الحكماء ولساطين الحكمه، مثل اتيانقلس ونيشاغوريس^{٣٨} وغيرهما .
 وكلمات الاولين مرموزة وما ردّ عليهم وإن كان يتوجه على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه
 على مقاصدهم، فلا ردّ على الرمز. وعلى هذا تبتنى قاعدة الشرق في النود
 والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس، مثل جامسف وفرشاوشتر ويزدجهر^{٣٩}
 ومن قبلهم. وهي ليست قاعدة كفره المجوس والعباد ماني وما يفضى الى الشرك
 بالله تعالى وتشرّبه. ولا تظن ان الحكمه في هذه المدة القريه كانت لا غير، بل
 العالم ما خلا قطّ عن الحكمه وعن شخص قائم بها عند الحجج والبهات، وهو
 خليفة الله في ارضه، وهكذا تكون ما دامت السموات والارض. والاختلاف بين
 متقدّسي الحكماء ومتأخريهم انما هو في الالفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح
 والتمريض. والكلل قائلون بالصوام الثلاثة متفقون على التوحيد لا نزاع بينهم في
 اصول المسائل. والمعلم الاول، وان كان كبير القدر عظيم الشأن بعيد الفور نام
 النظر، لا يهوى لمبايعة فيه على وجه يفضى الى الازدياء باستاده^{٤٠}. ومن جعلتهم
 جماعة من ارباب^{٤١} السفارة والشارعين مثل انشاذافيسون وهرمس واسقلينوس
 وغيرهم.
- (٥) والمراتب كثيرة وهم على طبقات، وهي هذه: حكمم الهي متوقّل في
 التآله عديم البحث؛ حكمم بحث عديم التآله؛ حكمم الهي متوقّل في العالاه
 والبحث؛ حكمم الهي متوقّل في التآله متوسط في البحث او ضعيف؛ حكمم

^{٣٨} ش: ميثاقورث

^{٣٩} يش: ش: يوز: يزدجهر. طه: يوزجهر. يوز: فرشاوشتر. يش: ش: فرشاوشتر. و: ومي
 بعض النسخ: فرشاوشتر. «فرشاوشتر» از قاضي الرشاي ست. و. ك. «پشتها»،
 تصحيح سهر دارد. ص ٥٥. ح. ٦. نهز: «حكمه الاشراق». تصحيح هاتري كرين. ص ١١. ح. ٦.

^{٤٠}

^{٤١} يش: ش: يوز: الازدياء باستاده. طه: الازدياء باستاذيه

^{٤٢} يش: طه: اجل

- متوغلّ فی البحث متوسط فی التّأله او ضعیفه: طالب للتّأله والبعث: طالب للتّأله
فحسب: طالب للبعث فحسب. فان اتفق فی الوقت متوغلّ فی التّأله والبعث،
فله الرئاسة وهو خليفة الله: وان لم يتفق. فالمتوغلّ فی التّأله المتوسط فی البعث:
وان لم يتفق، فالحكيم المتوغلّ فی التّأله عديم البعث^{۱۱}. ولا تخلوا الارض عن
متوغلّ فی التّأله ابدا. ولا رئاسة فی ارض الله^{۱۲} للباحث المتوغلّ فی البعث الذي
لم يتوغلّ فی التّأله، فان المتوغلّ فی التّأله لا يخلوا عنه العالم^{۱۳} وهو احق من
الباحث فحسب، اذ لا بد للخلافة من التلقي ولست بعنى بهذه الرئاسة التقلب،
بل قد يكون الامام المتأله مستورها ظاهرا^{۱۴}، وقد يكون خفيا، وهو الذي سماه
الكافة «القطب»، فله الرئاسة وان كان فی غايه الغور. واذا كانت السياسة
بيده، فمكون^{۱۵} الزمان نوريا: واذا خلا الزمان عن تدبير الهی، كانت الظلمات
غالبة. واجره الطلبة طالب للتّأله والبعث، ثم طالب التّأله ثم طالب البعث.
(6) وكتابتنا هذا لطالبی التّأله والبعث. وليس للباحث الذي لم يتأله او لم
يطلب التّأله فيه نصيب. ولا نباحث فی هذا الكتاب ورموزه الا مع المجتهد المتأله

^{۱۱} ط: «و هو خليفة الله. ص ۱ بوا - وهو خليفة الله > مسرارة قطب الدين شيرازي در «شرح»
خبره بر «حکمة الاشراق» عبادتي را به ذهن اشانه ميکند. مانند «و هو خليفة الله»
که در امري سوره اشانه شده: در هرشي نسخ ايمان انسانيات به درستي مخصوص
نستند. چنين «ذهن» از «شرح» يا کيفيت خطي اتقي در بالاي عبادات جدا شده است، که
احيانا به دوي عبادات «شرح» به خلقت تعداد يافته - لذا در مولودي چنين سوره يالا. گويين
در صحيفات خبره انسانيات را چيزي متن به شمار آورده: ايمان انسانيات در عبادتي متن کنوني
مشخص شده. م.

^{۱۲} «قطب الدين شيرازي به ايمان هم اشار ميکند که سراد از «رئاسة فسي ارض الله»
داستفاد الامامة ميشد. م.

^{۱۳} «يش: ش ۱ ط: هذا العالم عنه

^{۱۴} ط: «مکشفا. يش: ش ۱ سر: - مکشفا

^{۱۵} ط: «مکشفا. يش: ش ۱ سر: - مکشفا

أو الطالب للشأنه . وأقل درجات التقارب^{٤٧} لهذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه
 البارق الإلهي وصار وجوده ملكة له ، وغيره لا ينتفع به أصلا . فمن أراد البحث
 وما فيه^{٤٨} فعليه بطريقة المشائين ، فإنها حسنة للبحث وحده محكمة ، وليس لنا
 معه كلام وبهاشة في التواعد الاشراقية ؛ بل الاشراقيون لا ينتظم أمرهم دون
 سوانح نورانية^{٤٩} ، فإن من هذه القواعد ما تبني على هذه الأنوار حتى أن وقع لهم
 في الأصل شك يزول عنهم بالسلم المخالفة . وكما^{٥٠} أننا شاهدنا المعصومات وثقنا
 بعض أحوالها ثم بنينا عليها علوما صحيحة ، كالهئية وغيرها ، فكذلك نشاهد من
 الروحانيات أشياء ثم نبني عليها العلوم الإلهية^{٥١} . ومن ليس هذا سبيله فليس من
 الحكمة في شيء وستلج به الشكوك .

- ١٠ والأئمة المشهورة الواقعة للفكر جعلناها هنا مختصرة مضبوطة بضوابط قلبية
 العدد كثيرة الفائدة^{٥٢} وهي كافية للذكي ولطالب الاشراق . ومن أراد التفصيل في
 العلم الذي هو الآلة فليراجع إلى الكتب المفصلة .

ومقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في قسمين : « القسم الأول في ضوابط
 الفكر » ، وفيه ثلاث مقالات : « المقالة الأولى في المعارف والتعريف » ، وفيها^{٥٣}
 ضوابط سبعة .

^{٤٧} يش ١ ش ١ ط ١ تبارى هذا

^{٤٨} يش ١ ش ١ ط ١ ما فيه . * وحده

^{٤٩} يش ١ ش ١ ط ١ مربية

^{٥٠} س ١ حكما

^{٥١} يش ١ ش ١ ط ١ - العلوم الإلهية

^{٥٢} يش ١ ش ١ ط ١ الترابيد

^{٥٣} يش ١ ش ١ ط ١ ل ١ س ١ فيه

«الشهرزوري» «شرح المقدمة للسهروردي»

قال الشيخ الالهى والمخالف الرئيسى، امام الحكيمين لقائده الى انسمادتهن
مظهر اسرار الحكماء المثاليين، مظهر آيات رب العالمين شمس الحق والملة والدين،
المفيد بالملكوت، والخرافى^{٥٤} بفكره الى عالم الجبروت، محمد بن محمود بن
محمد الشهرزورى، اشركا الله فى صالح دعائه.

قوله «السهروردي» «جلّ» من الجلالة، وهو كبر القدر وفخامة الأسر؛
يقال «جلّ فلان فى عين فلان» اذا عظم عنده وعزّ فى قلبه وذكر الله هو ما يذكر
بها من الاسماء والصفات الواردة فجعلت طهارة البارى تعالى، و«المجردات» انما
هو تنزيهاها عن المراتب الجسدية والهبولى الجبرمانية بمعنى انه ليس منطوقا فيها ولا
متعلقا بها نوعا من التعلق؛ فالمجردات العقلية وان كانت منزّهة عن ملازمة
الاجسام الاّ أنّ البارى جلّ شأنه وعظم كبريائه لشدة الاشياء مجردا وانتمائها تبرا،
وهو الفنى المطلق المستثنى عن غيره، الغير مستثنى عنه، فصيح انه عظيم القدس
كامل الطهارة، وان غيره ملوث بشيء من النجاسات ولو لم يكن الاّ لامكان الذى
هو مصدر الاحتياج ومنبع الفقر: «وهزّ جارك»، المزمّ هو الخلق والقوة عزّ فلان، اذ
اقوى جانبه واستمع من الذلّ والذنات؛ وكلما بعد الشخص عن الهبولى والاجسام
السلبية عزّ وقرى واستمع من لوازمها، اعنى: الذلّ والالام؛ وكلما ارتقى فى سرائى
العقل العقلية كان اعظم عزّ واكمل. ولا كان البارى، عزّ سلطانه، غاية الفايذات
ورعلة العمل ونهاية الموجودات، فلا اعزّ من جاره ولا اعظم واقبح من داره التى هى
حظيرة القدس ويلزم بالضرورة ان يكون جاره مجردا تام التجرد، لأن قرب البارى

وبعد ليس بالمسافة واللكان، بل بالمعنى والصفة. فكلما كانت الذات أشد
مرصوفية بصفات الكلام فهو أشدّ قريبا وتجاوزا^{٥٥}. وكلما كان بالعكس فبالمعكس؛
«وعلت سُبُحاتك»، علت ارتفعت، وسبحان الله تعالى جلال الله وعظمته ونوره.
ومعناه أن جلال الله ونوره وعظمته ارتفعت وارتقت إلى غاية ليس ورائها غاية ولا
نهاية ليس ورائها نهاية. فارتفع وعلا على سائر المكنات لأن نور ما عداه منه
عظمته رجالاته رشح من جلالته وعظمته؛ ومنه قوله، صلى الله عليه وسلم، «أَنَّ
لِلَّهِ تَعَالَى سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَظُلْمَةٍ، لَوْ كُشِفَها لِأَحْرَقَتْ سُبُحات وَجْهِهِ مَا
أَدْرَكَ بَصَرُهُ»^{٥٦}. معناه، لو رفعت الحُجُب التوراتية، التي هي المجردات وممتلكاتها
والماديات وأحوالها، لأحرقت السُّبُحات، أعنى نور ذاته المقدسة التي أدرك البصر
البارى تعالى، وأحرقه فناء في نور قسوته^{٥٧}. «والصالح جدك»، أي سميت
عظمتك؛ ومنه قوله، عز وجل، «وَلِلَّهِ تَعَالَى حُدُودُنا»^{٥٨}. أي علت عظمة ربنا.
يقال «جد فلان في الناس»، أو عظم في أعيانهم وتغنم في صدورهم؛ ومنه قول
أبي أسد بن مالك، كان إذا قرأ الرجلُ «الْبَحْرَةَ» و«آلِ عِصْران»، «جدّ فينا»، أي عظم
فيها، رجل في أعياننا. «والمصطفين» جمع مصطفى، وهو المختار من خلاصة
البشر وصفاته، فكانه قال، أرحم المختارين والخواص من البشر. لأن الصلوة من
البارى تعالى «رحمة»، ومن الملائكة «استغفار»، ومن البشر «الدعاء». «واجعلنا
بنورك من الفائزين»، فاز بالنسبة إذا حصل ذلك واتصل به؛ والفوز بنور البارى
هو الاتصال به ومشاهدته ومعانيته والفوز بنوره؛ وقد يكون بالاتحاد والاتصال

^{٥٥} م، تجاوزا

^{٥٦} «حديث معروف بنى (عليه السلام): عهرزوى در اینجا آفر ما اندك تقصير نقل کرده، متن
مستوفى آن به این گونه است «ان لله سبعا وسبعين حجابا من نور، لو كُشِفَتْ عمن وجهه
لأحرقت سُبُحات وجهه ما أدرك بصره»، ر. ل. ح: «حكمة الاشراق»، ص ١٦٢، م.

^{٥٧} س، القوسية

^{٥٨} القرآن المجيد؛ سورة الجن (٧٢)، آية ٢

بنفس ذاته ونوره؛ وقد يكون بعض المجردات، فاتها ايضاً من نوره، بل كل ما
 فى العالم من نور ذاته وكل جمال وكمال وشيخ من غيظه. و«الفوز»، هو النجاة.
 «ولآلائك»، اى ولتتمكن الباطنة. «و» «من الذاكرين». اى من المتصورين لها فى
 القلب أو الساطعين لها باللسان. والفرق بين الآلاء والنعم ان الآلاء هى النعم
 الباطنة، والنعم هى الظاهرة، وكلما ادرك بالحواس الظاهرة من الملائمة هو⁵ من
 النعم الظاهرة، وكل ما ادرك بالحواس الباطنة والعقل من الأمر الموافقة هو من
 النعم الباطنة.

قال تعالى: «وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً» وحقيقة شكر النعم
 هو استعمال كل شيء فيها هو الأصلح والارتقى. كاستعمال القوى والحواس
 والأعضاء والنفوس فى تحصيل كمال النفس وفيها يؤول الى الكمال. وأما¹⁰
 «الاقتراح»، فهو الطلب والسؤال الملزم وتعنى بحكمة الاشراف، اى حكمة الكشف؛
 ويحوز ان يكون المراد حكمة المشاركة الذين هم لعل غارس وهو ايضاً يرجع الى
 لاول فان حكمتهم مطلوبة بالكشف والذوق؛ فنسبت حكمتهم الى الاشراف الذى
 هو ظهور الانوار العقلية ولما فيها على الانفس الكاملة عند التجرد عن المواد
 لجسمانية؛ وكان اعتماد الفارسية¹⁵ فى الحكمة على الكشف والذوق؛ وكذا
 قدماء اليونان خلا أنسطوطاليس وشيخه، فان اعتمادهم على البحث والقياس. و
 «وهن العزم» ضعفه، ومعناه ان الاقتراح سبب لضعف المنع وسبب لنزول المجل الى
 «الاضراب عن الاسفاف»؛ و «الاضراب» عدم الالتفات، و «الاسفاف» هو
 لعلية. «ولولا حق لزوم»، وهو ما أخذ الله سبحانه على العلماء والحكماء ان
 يرشدوا المستمدين ولا يكتموا عنهم شيئاً. و «الكلمة السابقة» هى ما قدر وقضى²⁰

٥٩ من هـ

٦٠ القرآن المجيد، سورة لقمان (٣٦)، آية ٢٠

٦١ من الدرسين

فى الازل. «الأمر الوارد من محل» هو العالم العلوى الروحانى: «ينفنى عصبانه»، أى مخالفته الى أن يخرج عن طريق الحق. لما كان جواب اللواء «عان فيه من الصعوبة ما تعلمون»، وكيف لا يكون هذا العالم صعباً وهو وراء المحسوسات والتموهات المألوفة للغالبية على الطبايع الانسية: وإدراك هذا العالم يحتاج الى قياس صحيح وكشف صريح وكل واحد منهما له موانع ومغالط فيه شبه 5 وشكوك يعسر على أكثر البشر التخلص «منها» الا من أيده^{٦٢} الله بروح قدسى تراه الاشياء كما هى. ولهذا قال ارسطرطاليس «من أراد أن يشرف فى علمنا هذا فليستجد فطرة أخرى»^{٦٣}، معنى يجب عليه أن يعتقد أن لا يتبع المحسوسات والمترهعات والأمور المعتادة. وإلى هذه الصعوبة أشار سقراط بقوله «لا يعلم العلم الالهى الا كل ذكى صبور»، وقلما تجتمع الصفتان الأعلى النادرة، لأن الذكاء 10 يكون من مهل مزاج الدماغ الى الحرارة، والصبور يكون من ميله الى البرودة؛ وقلما يتفق الاعتدال الذى يستويان فيه ويقويان به.

قوله «تلتسون»، تظلمون، «ان اكتب لكم كتاباً اذكر فيه ما حصل لى بالذوق» وبالتجرد والكشف والرياضة فى الخلوات، أى فى حال اغراض عن الأمور البدنية والاحوال المادية والاتصال بالمجردات التنويرية الروحانية، لأن حقيقة الخلوة 15 هو ترك المحسوسات البدنية وقطع الاخطار الوهمية والخيالية؛ والآن فلر كان لى بهت خال عن الانس لكانت القوة الوهمية والخيالية عسائتان، فهو فى ضد الخلوة، أعنى فى فرقه. وبازال^{٦٤} فى «المنازلات» عبارة عن احوال تلحق السالك عند التجرد فلحظ عندها أموراً شريفة علوية؛ وبالجملة تكون عبارة عن اتصال النفس

^{٦٢} م: من ان مروج

^{٦٣} «ارسطو شوايلى را در آغاز ما بعد الطبيعة» ذكر كرده. كه اتصالاً بهرتوى ناظر به

آنهاست. م. ر. ك. «ارسطو» ما بعد الطبيعة. 23-983-982

^{٦٤} م. سازلاتى

أما يعلم الربوبية ، أو ببعض العقول الملكوتية ؛ فمنه مناوذة أنا وأنت ، ومناوذة أنا ولا أنت ، ومناوذة أنت ولا أنا ، وغير ذلك . وما هو مذكور في كتب أرباب التصوف وهو مأخوذ من قولهم «نزل به أمر من الأمور» ؛ ومنه قوله تعالى : «نَزَّلَ بِهِ السُّرُوحَ الْأَمِينُ»^{٦٥} ، الذي هو العقل القمّال .

- قوله «ولكل نفس طالبة قسط من نور الله قلّ أو كثر» ، أي لما سألوني أن
 5 اكتب لهم فوقي وما حصل لي وأنا رجل سالك طالب . قال «ولكل نفس طالبة قسط» ، أي أنا اكتب لهم ذلك القسط . وبعد استفهام ذلك عليك أن تنظر في كنهه وكيفيته ؛ أهو قسط الفضلاء والتهنئة أو الصالحين ، أم قسط الفقراء المجتهدين ؟
 وإنما كان لكل نفس قسط ، لأن الطالب يتعدى من الحواس ثم يترقى ويترفع إلى
 10 عالم النفس ، ثم إلى عالم العقل على المراتب ، ثم إلى عالم الربوبية بحسب سمو السالك وارتقائه^{٦٦} وارتقاه إلى أهل المراتب ، يشتدّ نوره ويكظم ، وبحسب النزول يضعف نوره ويخمد ، ولا يدّ من وقوف السالك في بعض المراتب الجليّة أو الحقيرة ؛
 وكذا «لكل مجتهد فوق نقص أو كمل» . وذلك لأن المجتهدين يشتركون في وقوعهم في المراتب العالية لكنهم على التفاوت ؛ فإن كانت المراتب^{٦٧} عالية فهو في أكمل
 15 الأذواق والأفهام فهو في نقصها . «فليس العلم وقفا على قوم» إشارة إلى قوم يقولون إن الحكمة كانت عند الأوائل وكذا التصوف ، وإن المتأخرين لا يملكون سرّيّة الأوائل ، نردّ عليهم بقوله «فليس العلم وقفا على قوم ليخلق باب الملكوت» ، أي العالم الروحاني . «وهنّج المزيد» ، أي يمنع أن يزيد المتأخر على المتقدم ثم أضرب عن ذلك بقوله «هل يلعب العلم» ، أي العقل القمّال «الذي هو يَلْأَقِي الْأَمِين» ، أي

^{٦٥} القرآن المجيد : سورة الشعراء (٦٦) ، آية ١١٣

^{٦٦} سر - ارتقاه

^{٦٧} س ، المرتبة

فى افق عالم العقل اى فى حده: «مَا هُوَ عَلَى الْقَوَائِمِ بِضَنِينَ»^{٦٤}، النيب ما غاب
عنك من العلوم الخفية والاذنارات الكونية بضنين يخيّل: «وشر القرون ما طوى
ليه بساط الاجتهاد». ولهذا قال، صلى الله عليه وسلم: «خير القرون قرني»^{٦٥}،
لانه (صلم) كان أهل المجتهدين، ثم الذين يلونهم لأن فيه بقية من اصحابه
وتابعه وهكذا كل ما مضى ذهب بقلّ الخمر ويضعف الاجتهاد.

رأى ذكر «البساط» هنا لانه ما يجلس عليه ويتمكن عند المقود عليه
من سائر الأمور الاجتهادية وغيره: «وانقطع فيه سمر الافكار»، وهو الحكمة
البشيرة المستعمل فيها الحدود والاقية المنطقية التى هى آلة للفكر: «والفكر»
ترتيب مقدمات ترتيبا خاصا لتأدى منها الى المجهولات. «وانحسم باب
المكاشفات»، اى انقطعت فيه الحكمة الذوقية التى هى معانيذ المجربات واحوالها
العقلية؛ وربما «اردوا به المكاشفة» ظهور الشيء للقلب باستيلاء ذكره من غير بناء
الترتيب، وقد يترنن به ما يحصل بالالهام دفعة من الأمور العقلية من غير فكر
وطلب؛ وربما اذوا به «الكشف» ما يحصل بين النوم واليقظة. «وانسد طريق
المشاهدات» وهى اخص من المكاشفة والذوق^{٦٦} بينهما فرق ما بين العام والخاص.

قوله «وتبّت قبل هذا الكتاب ونرى اثباته»، يدلّ على أن «اللمحات»
و«التلويحات» و«المطامحات» شرح فيها قبل «حكمة الاشراق» اى قبل اتمامها
شرح فيها ثم تمها فى اثباتها عند معاودة الاسفار والملال والانتقاض وغيرها من
الاعراض، والذي رتبته فى ايام الصبي، كأكثر رسائله. «وهذا سياق آخر» لأن
سياق المشائين هو البحث الصرف ومروهم على البرهان. وهذا السياق مبني على

^{٦٤} (القرآن المجيد: سورة التكوير (٨١)، آية ١٢، ١٤)

^{٦٥} «ماز جسد احده» أى كنه هو مشرق اشراقى كبروا نقل حده است. م. و. د. نظام
الدين مروي، «الرواية»، به تصحيح حسين شهبانى - تهران: امير كبير، چاپ دوم، ١٣٦٣.

ص ٤١

^{٦٦} ص ٢ - الدوق

الذوق والكشف ومشاهدة الانوار، وطرق اقرب من تلك الطريقة، وانظم واضبط؛
وانما كان كذلك لأن المطلق المذكور فيها موجز مجرد محذوف عنه العشر والفروع
الكثيرة القليلة الاستعمال، وايضاح اشياء كانت في طريقهم غير محصلة ولا مهذبة
غاية التهذيب على ما ستعرفه؛ وإذا كان كذلك فيكون «انظم واضبط»؛ وكذلك
الطبيعي والالهي نظيره بأسور جلية شريفة بها تمت الحكمة وكمالت الفلسفة،
وكانت مضطرة ناقصة قبل ذلك، كبيان الأمور الاعتبارية وبعض القوي الحسية
والخيالية وحذف أمور لا طائل تحتها طالت الفلاسفة بها من قلة الفنى وكثرة الخطأ
والاضطراب. ويلزم من ذلك ان تكون هذه الطريقة «اقل اشياءا فى التحصيل»
لضبطها وتحرير قواعدها وتهذيب مطالبها وتخليص زبدتها، عن زبدتها على ما
ستعانيه كله.

قوله «ولم يحصل لي أولا بالفكر»، بل حصل بالكشف والشهود بما ارتكبه
من الرياضات الخفية والمجاهدات الوصية، وهو المراد بقوله «بل كان حصوله بأمر
آخر ثم طلبت عليه العجبة»، أى بعد كشفه وظهوره لي بالطريق الذوقى طلبت عليه
العجبة والبرهان بالفكر والنظر، «حتى لو قطعت النظر عن العجبة ما يشككنى فيه
مشكك» لأن حصول اليقين لم يكن بالعجبة والبرهان، بل كان بالكشف والبيان،
والعجبة مبنية عليه، وما كان كذا الا يتشكك فيها بيزوده الخصم.

قوله «وما ذكرته من علم الانوار»، كمعرفة ذات المبدأ الاول والاعتقالات
والنفوس والانوار العرضية واحوالها، وبالجملة كل ما يدرك بالكشف والذوق،
«وجميع ما يتنى عليه» كأكثر العلم الطبيعي وبعض الالهى وبالجملة أكثر ما يدرك
بالفكر والنظر وغيره أى وجميع ما يتنى على غير الانوار، كبحر الخسائل الطبيعية
والالهيّة، المبنية على ما بنى على علم الانوار «يساعدنى عليه كل من سلك سبيل
الله»، يعنى يساعدنى على ما ذكرته من العلوم والاحوال كل من سلك طريق الله من
الحكماء المتألهين والصوفية المارقين الواصلين، لان الافواق اذا لم يكن فيها آفة

تطابقت وتوافقت فصدق بعضها بعضا «وهو ذوق امام الحكمة ورئيسها افلاطون صاحب الابدى والثور». لان المذكور في كنه «كليمائوس» و «فاذن» ورسايله وحكاية بعض معاريجه وكثرة حوضه وذكره للنور الالهى والنور العقلى، والنفس^{٧١} تدلّ على ان ذوقه موافق لسوكة. وانما كان «امام الحكمة»، لأن الامام فى الحكمة هو القدرة، وقدوة الباحثين هو ارسطوطاليس وهو حسنة من حسنات افلاطون ومن بعض تلامذته ومن لازمه نيفا وعشرين سنة وكان لافلاطون مع البحث الذوق التام والكشف الصحيح والتجرد الذى ليس وراءه تجرد؛ والابدى هو النعم ومنه قوله تعالى: «أَوَّلَى الْآبِدَى وَالْآخِرَةِ»^{٧٢}، اى الباقى وهو شدة النور الباطن النفسى الذى هو السبب فى ادراك الحقائق وهو معنى الثور؛ وكذا هو ذوق جميع الحكماء من هرمس الهرماسة المصرى المعروف بادريس الى افلاطون والذى بينهما، كالباقلى وتلميذه فيثاغورس وتلميذه سقراط ثم تلميذه افلاطون، وهو حاتم اهل الحكمة الذوقية وهذه فشت الحكمة البحثية وما زالت فى زيادة الفروع والفصول غير المحتاجة اليها الى زماننا هذا حتى انطست الاصول الصحيحة والقواعد الحقنة الصريحة واشتغل باشياء لا حاصل لها. وانما سمى هرمس «والدا»، لأنه اول من دون الحكمة والنجوم والفلساات وكثيرا من الصبايح، ثم قداولت حكمته على السنة تلامذته حتى انتهت الى هؤلاء «المعلماء والاساطين» الذين هم اهل اليونان. والاضطرابات ما تعتمد عليها الابنية وتقف عليها^{٧٣} السطور، فكذا هؤلاء السادة الاجلة عليهم اعتمدت الحكمة ولهم بيت ووقف بنائنا؛ فالتشبه كالتشبه والاحوال كالأحوال، وكتاب «الميامر» الذى لانباقلى وكتب فيثاغورس تدل على قوة سلوكهما وصحة ذوقهما، ومناسبة لافلاطون فى ذلك

٧١ س، النفس

٧٢ القرآن المجيد، سورة م (٢٨)، آية ٤٥

٧٣ ل، س، عليه

وكذا انكساعورس وذيمقراطيس، وهم كثيرون لا يحصيهم ولا يضبط ثرواتهم
الا الله تعالى.

وقوله «كلمات الاولين مرسومة»، فان هرمس وابنا ذقلس وقيشاغورس
وسقراط وغيرهم كانوا يرمزون في كلامهم وكانت مصنفاتهم وكتبهم مملوءة من ذلك
وكانوا يصنعون ذلك لوجوه ثلاثة: الاول، لئلا يطلع عليها من ليس لها اهلا
5 فصبر الحكمة عدة نه على اكتساب الشرور والفجور فيفضي ذلك الى فساد العالم؛
والثاني، انه انما حصل ذلك حتى لا يتوانى العاشق لها والطالب عن الكد وبذل
الجهد في اقتنائها وتحصيلها وان لحقه في ذلك مشقة ويستصعبها اليهد
والكسلان، ومن ليس لها، لغوها ولا ينحوا نحرها؛ والثالث، انما اقدموا على
ذلك تشبيها للطباع وقوة للنفس باستكداد الفكر والنظر حتى لا يحتاج الطالب الى
10 الدعة والطبعة فيقبل بكلته عليها ولا يتوانى في تحصيلها. ولما عزل افلاطون
ارسطوطاليس على اظهاره للفلسفة، اجاب: باني وان كنت اظهرها وكشفتها قد
اردعت فيها مهابها واسودا وغوامض لا يطلع عليها الا الشريد الفريد من
الحكماء، اشار الى ما رمزه فيها. «فلا رد على الرمز». لان الرمز ظاهره يدل
على خلاف باطنه، والراد يراد على الظاهر للغير المراد، ومهما لم يفهم المراد كيف
18 يمكنه الرد؛ ولكن الرد يكون حيثئذ «مترجما على ظاهر اقوالهم» الغير مرادة
دون المقاصد المرادة فظهر ان لا رد على الرمز. وقد ذكر هذا اللفظ بعينه
سوربانوس في مناقضة ارسطوطاليس على افلاطون.

قوله «وعلى هذا تبني قاعدة الشرق في النور والظلمة. التي كانت طريقة
حكماء الفرس». يعني ان الفارسيين كانوا ايضا يرمزون في كلامهم من ذلك انهم
20 يقولون بأصلين، احدهما نور والآخر ظلمة، ولما هو رمز على الوجوب والامكان؛
فالنور قائم مقام الوجود الواجب، والظلمة مقام الوجود الممكن، لان المبدأ الاول
اشان: احدهما نور والآخر ظلمة؛ ولا يقول هذا عاقل او من يستحق المخاطبة

فضل عن فضلاء فارس وعظماؤها المثاليين. فانه كان في القُرس لمة يهودون بالحق
 وبه كانوا يمدلون حكماء مبرزين خاضون غمرات^{٧٤} العلوم الحقيقية غير مشبهة
 المجوس: قد احمى الشيخ حكمهم ومذاهبهم في هذا الكتاب. وهو بعينه ذوق
 مصلاه الهرنان وهاتان الامتان متوافقتان في الاصل. وهم، كما ذكره، مثل
 جاماسب وهو تلميذ زردشت، وفرشادشت وزريرجهر المتأخره. ومن قبلهم مثل الملك
 كيمورث وطمهورث واخريدون وكوشسرو وزردشت من الملوك الافاضل والانبياء
 الامثال، وقد اطلق حكمهم حوادث الدهر واعظم الاسباب زوال الملك عنهم واحراق
 الاسكندر الاكبر من حكمهم وكتبهم. والشيخ ظفر باطراف منها فرأها موافقة
 للأمور، الكشفية الشهودية.

- قوله «وهي ليست قاعدة كفره للمجوس والحاد ماني»، لأن في كفره
 المجوس هم القاتلون بظاهر التور والظلمة وانهما مبدآن لولان وليسوا بموحدين.
 واما «الالحاد» فهو تجاوز الحق وتمديته. واما ماني الهابل كان نصراني الدين
 مجوس الطوبى ولمأخذ يمزج بين الملتين ويخرج مذهباً متوسطاً للثلاثين، حرسته
 النصاري في دينهم وطردته من تبعهم فواكدهم بالفتنة والدعوة الى زهادة مخربة
 للعالم مخالفة لاصل المجوسية في تميمه من ترك التزويج^{٧٥} واحمال الصنایع ورفض
 الحرث وغير ذلك ما يؤدي الى خراب العالم. فنفتحه ملوك القُرس عن مملكتها
 وشرطوا عليه القتل ان عاد اليها. فانحاز الى تغور الهند وسبع منهم ومن السومنية
 اصحاب يهودون، اذ كانوا على اطراف ايرانشهر متحلين اليها عند غلبة المجوسية،
 ثم انه لما عاد اليهم صلبه شايرور^{٧٦} يقارس: ومذهبه قريب من مذهب كفر المجوس
 ورأينا شيئاً من كلامه يدل على بلادته وجهله واليه تنسب التتوية القاتلون بالهين

٧٤ س: همران

٧٥ ل: الزيرج

٧٦ س: سايرور

أحدهما إله الخير، وهو النور؛ والآخر إله الشر وخالفته. وهو الظلمة، وما ينفي إلى الشرك بالله تعالى. كمذاهب بعض الملل وغيرهم وهم كثيرون.

قوله «ولا تظن أن الحكمة كانت في هذه المدة القصيرة لا غير، بل العالم ما خلا بعد من الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجب والبهتان». لأن العناية الإلهية كما اقتضت وجود هذا العالم فهي تقتضي صلاحه. وصلاحه إنما هو 5 بالعكماء الشارعين للشرائع والواضحين للتواصي أو بالعكماء المتألهين الباحثين؛ لوجوب أن لا تغلوا الأرض عن واحد منهم أو عن جماعة يتوسمون بحجج الله ويؤدوها إلى أهلها عند الاحتياج، فهم حفاظ العالم ولورثاده. بهم يدرم نظامه وتستقر أحواله ويتصل نهض الباري تعالى، ولو خلا زمان ما عن جعلتهم لعظم الفساد وكثر الخطب وهلاك الناس بالهرج والجهل والعناية الإلهية تأبى وما أحسن 10 ما وصلهم على كرم الله وجهه. وقال في آخر كلام له «كذا سموت العلم إذا مات حاملوه بل لا تغلوا الأرض من قائم لله بحججه، ما ظاهر مكشوف، وأما خائفه مقهر، لئلا يضل حجج الله ويؤانده وكم وأين أولئك هم الأمليون حددا الاعظمون قدرا أعيانهم مفقودة وأشغالهم في القلوب موجودة يحفظ الله لهم حججه حتى يؤدوها نظيرهم ويؤدوها في قلوب مشاهيرهم». في كلام طويل. «وهو خليفة الله»، لأن 15 الباري تعالى لا يد له في كل عالم من ذات تكون اقرب إليه من الباقي يصل الفيض والرحمة إليهم بتوسطه فكما أن حفاظ الملك على نملك ونوابه خفافته، فكذا حفاظ العلوم الحقيقية والفائسون بحججه ويؤانده خلفاء الله على خلقه ونوابه وصلاحه بريته، والنفس خليفة الله في أرضه: كما قال تعالى «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَهِ فِي الْأَرْضِ»^{٧٦} جمع خليفة وهم سكانها: وقوله «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»: وقوله «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ»^{٧٧}. فالخليفة تارة

^{٧٦} القرآن المجيد سورة المائدة (٢٥)، آية ٣٩

^{٧٨} القرآن المجيد: سورة البقرة (٢)، آية ٢٥٠ و القرآن المجيد: سورة ص (٣٨)، آية ٢٦

يكون بمعنى انه تختلف في الرئاسة والعلوم، وتارة بمعنى انه تختلف في السكون في
رض الماضيين، أي تلك الأمور تقوم بدوام السموات والأرض لما سيظهر في العلوم
من دوام الاجرام العلوية والسفلية ودوام الانواع المتعصرة ويلزم منه دوام الخلافة
ولمستخلف ايضا .

- قوله «والاختلاف بين مقدمي الحكماء ومتأخريهم انما هو في الالفاظ 5
واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض». كانت عادة الاوائل ان يرمزوا في
كلامهم ويعرضوا في حكمهم للأسباب المذكورة السالفة؛ ولأن أكثر المطالب
الحكمية لا يمكن ان تلقى الى الجمهور مكشوفة غير مغطاة باغشية مثالية وحجب
رمزية ليكون اقرب الى افهام الناس، ويكون بعضها سببا لردهم عن الرذيلة وبعضها
سببا لتصديق أمور وهمية تكون موجبة لسعادة وهمية ايضا، ولم شرطوا بصريح 10
الحق ليجحدوه ولم يمكنهم فهمه ولا ادراكه، فرمزت الحكماء على أكثر الأمور ليتفهم
العوام بظاهرها والحكماء بباطنها، فيكون ذلك اوفق واجمع للفضيلة واصليح
للخواص والعوام، وهو ايضا يشبه بالهاري تعالى واصحاب التواميس، عليهم السلام،
فيما اتوا به من الكتب المنزلة المرموزة بخلاف ما اذا كان الكلام صريحا والخطاب
لصحا، فانه لا ينتفع به الخواص دون العوام بل لا يبعد ان يكون سببا لهلاكهم. 15
وقوله «الاختلاف في الالفاظ»، هو اشارة الى ما ذكرنا، لأن الرمز هو ان
يأتي بلفظ وضعه الراضع لمعنى ما فيضحه بازاء معنى آخر مناسبة ما بين ذلك اللفظ
والمعنى الثاني فيهم السامع من ذلك اللفظ المعنى الآخر ثم يشرح بتناقضه بحسب ما
فهم من اللفظ.

- قوله «والكل قائلون بالعوالم الثلاثة» يريد، به عالم العقل وعالم النفس وعالم 20
الجسم؛ وان كان افلاطون سَمَّى الاول تعالى «عالم الربوبية»، فان أراد الشيخ به
ذلك، فسقط عالم الجسم لانه مشاهد محسوس لا يحتاج الى الاتيات. «متفقون
على التوحيد»، أي ان الحكماء كلهم موحدون، انه واحد من جميع الوجوه بخلاف

الفرق الاخرى فانهم غير متفقين فيه : « لا نزاع بينهم في اصول المسائل » التي في الامهات ، كقدّم العالم وصحة المعاد وثبوت السعادة والشقاوة : وانه تعالى عالم بجميع الاشياء : وان صفاته عين ذاته : وانه يفعل بالاذات ، وامثال ذلك من لمهات الحكمة واصولها . واما الفروع ، فقد يقع الخلاف فيها لا اختلاف المأخذ منها^{٧٩} .

- قوله « والمعلم الاول » وان كان كثير القدر عظيم الشأن تام النظر ، لا شك^{٨٠} في صحة وصفه بهذه الصفات فان كتبه المنطقية والطبيعية والالهية ، وكتبه في فروع الحكمة واستنباطاته واستخراجاته وتحريره للبراهين وتهذيبه يشهد بذلك ، الا انه « لا يميز المبالغة فيه على وجه ينضى الى الازمنة باستاذيه » . يشير بهذا الى ابي علي بن سينا ، حيث قال في آخر منطق « الشفاء » في معنى القياس ناقلا عن المعلم الاول ما معناه هذا : واما الاقضية ، فإنا ما ورثنا عن الاولين ومن تقدمنا الا امورا جميلة واقتناصات وضوابط غير مفصلة^{٨١} . ولما تفصيلها وبسطها وتحريرها وافراد كل قياس بشروطه وضروريه وتبميز المنتج عن العقيم ، الى غير ذلك من الاحكام والاحوال ، فهو أمر قد كددنا أنفسنا فيه بالليل والنهار واسهرنا أعيننا وبذلنا جهدنا ومطائقنا حتى استقام على هذا الأمر . فان وقع لأحد ممن يأتي بعدنا فيه زيادة واصلاح فليصلحه او خلل فليبدله . ثم ان : « يا علي » « سينا » شرع بعد ذلك في تفخيمه فقال : انظروا معاصر المتعلمين هل أتى بعده أحد زاد عليه واظهر فيه تصورا واخذ عليه مأخذا مع طول المدة وبمد المهدي . بل كان ما ذكره هو التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح . ثم قال : واما اقلاطين الالهي ، فان كانت بضاعته من الحكمة ما وصل اليها من كتبه وكلامه ، فلقد كانت بضاعته من العلم مزجاة^{٨٢} : فذاك في تعظيم ارسطوطاليس ، وهذا في ذمه اقلاطون . وقال الشيخ

^{٧٩} س : منه

^{٨٠} در ك : ا. ابن سينا ، « الشفاء : المنطق » : طهران ، مطبعة اميركبير مذكور .

القاهرة ١٣٧٥/١٣٧٦ هـ ، ص ٢٢٨

الالهى فى هذا المعنى انه لا يجوز المبالغة فى ارسطوطاليس كما فعله ابو على عليه
 وجه يفضى الى «الازراء باستاذيه». وإنما سَمَّى اغاثاذيمون، اعنى شيت بن آدم؛
 وهرمس، اى اديرس؛ واسقلينوس خادمه وتلميذه الذى هو ابو الحكماء
 والاطباء، «استاذيه». لانه أخذ الحكمة عن افلاطون وهو أخذها عن سقراط وهو
 عن فيثاغورس وهو عن اثيناؤقليس، وهكذا خلف عن سلف حتى ينتهى الى
 الفاضلین الامامین اغاثاذيمون وهرمس واستاذ الاستاذ استاذ، وهو ايضا، اعنى
 ارسطوطاليس، تلميذ كلامهم وكتبهم. فكانوا معلمين له بالحقيقة ولو انصف ابو
 على لعلم ان الاصول التى بسطها ارسطوطاليس وهذَّبا مأخوذة عن افلاطون
 الالهى. وان افلاطون ما كان «والعلم عند الله» عاجزاً عن ذلك لانه عاقه شغل
 القلب بالأمور الدوقية الجبلية والكشفية الجميلة واجتهاده فى الرياضات
 والمجاهدات، ومشاهدة جلال الحق والنظر الى كبرياته، وهذه الاشياء هى الحكمة
 بالحقيقة، ومن هو مشغول بهذه الأمور المهمة النفيسة فمن أين يتفرغ لبسط الفروع
 وتفصيل المجمل الغير المهم وتضييع الزمان والمصر فيما لا طائل منتهى

تأق البرق نجدياً فقلت له يا أيها البرق العى ائى عنك مشغول

بل الصراب والمقل ما فعله الحكيم الفاضل، افلاطون الالهى، على انه غير قاصر
 فى البحث كما ذكره. لكن اكثر كتبه ومصنفاته، ما نُقلت الى العربى بل تلفت
 ودُهيت. ويعنى بهارباب السعادة، اهل الكتب الالهية المنزلة من السماء،
 «الشارعين»، اى الشارعين للشواميس والرباب النبوات؛ واغاثاذيمون وهرمس
 واسقلينوس، من عظماء الاقبية واهل التواميس واصحاب الوحى، ولهم النصيب
 الاوفر من الحكمة، وقوة الرضى والاتصال العتلى قدبروا على تدوين الحكمة واظهار
 الفلسفة. فان مبدأ الفلسفة مأخوذ عن الشارعين الفاضلين للجامعين للنفائيل
 النبوية والحكمة الفلسفية.

قوله «والمراتب كثيرة» . اى مراتب الحكمة والحكماء . وهم على ما ذكره
عشر طبقات؛ حكميم متوغل في التأله عديم البحث . وهذا اكثر ارباب الانواميس
والاولياء . من مشايخ التصوف وسلك الامم . كماي يزيد البطامى وسهل بن عبد
الله التستري والحسين بن منصور . ونظراتهم من ارباب الكشف والذوق دين البحث
الحكميم المشهور . والثاني؛ حكميم متوغل في البحث عديم التأله . وهو عكس
5 الاول . فأكبر المشائين من اتباع ارسطوطاليس من القدماء وأكثر المتأخرين
كالفارابي وابى على واتباعهم ممن اقتفى أثرهم . والثالث^{٨٩}؛ حكميم الهى متوغل
فيهما . وهذه الطبقة اعز من للكبريت الاحمر ولا اعرف احدا من القدماء موصوفا
بهذه الصفة لان القدماء . وان كانوا متوغلين في التأله . ولهم ابحاث اجمالية
وضوابط الا انها لم تكن مجردة ولا مهذبة ولا مفصلة في عصرهم . لأن هذا ما
10 ثم الا باجتهاد ارسطوطاليس . فلا جرم لا يمكننا ان نحكم بتوغلهم في البحث
وان اريد بالتوغل معرفة الاصول والقواعد بالبرهان من غير تفصيل الاجمالات ولا
سط الفروع ولا تمييز العلوم بعضها عن بعض مع التفتيح والتهديب فهم متوغلون
في البحث . واما من المتأخرين . فلم نعرف متوغلا فيهم غير صاحب هذا الكتاب .
15 قدس الله نفسه وروح وسسه . الرابع؛ متوغل في التأله متوسط في البحث .
الخامس؛ متوغل في التأله ضعيف في البحث . السادس؛ متوغل في البحث متوسط
في التأله . السابع؛ متوغل في البحث ضعيف في التأله . وباقى الاقسام ظاهر .
ولولا خوف التطويل لاوردت طوائف الحكماء القدماء والمتأخرين وذكرت وتوقع كل
واحد منهم في بعض هذه المراتب العشرة .

قوله «فان اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرئاسة» . اى له
20 الرئاسة في العالم المنصرى لكماله في الحكمتين واعرازه للشرفين . لأنه ما وصل

الى ما وصل من الأمر العظيم والبيان الجسيم الا وللضاية الازلية فيه سرّ عظيم؛ وهو خليفة الله، لأنه اقرب الخلق الى الباري تعالى واجلهم عنده شأنًا ونسبه اليه اكمل واتم من غيره. «ولن لم يتفق» وقوع مثل هذا لعزته وقدرته فالمتموغل في التآله المتوسط في البحث. لأن شرف التآله افتخام واعظم من شرف البحث؛ فاذا كان له شرف لتآله وشرف المتوسط في البحث فهو اولي من غيره. وإن لم يوجد من له بحث بل تآله فقط، فهو اولي من الباحث فحسب، وهو خليفة الله الذي لا يمكن خلوه الارض عن امثاله. لأن القسمين الاولين نادران، وانما كان اولي من الباحث لانه لا بدّ للخلافة من التلقى. لأن خليفة الملك وزيره لا بدّ له من ان يتلقى منه ما هو يصدده اى لا بدّ له من ان يأخذ منه ما يحتاج اليه؛ والمتآله له قوة الأخذ عن الباري تعالى والمقول دون فكر ونظر بانصال ووحى، والباحث لا يأخذ شيئًا الا بواسطة المقدسات والافكار والانتظار. فلهذا كان اولي من الباحث، فحسب.

قوله «ولست اعنى بهذه الرئاسة لتغلب»، فان كثيرا من المتغلبين لا يستحقون المخاطبة لتقصهم وشدة جهلهم فكيف يستحقون اسم الرئاسة الحقيقية، بل نمنى بهذه الرئاسة تحصيل الكمالات الانسية اما الذوقية والبحثية جميعا، اى الذوقية فقط، لأنه قد بان انه لا رئاسة للباحث الصنف «بل قد يكون الامام المتآله مسئولا ظاهري»، كسائر الانبياء ذوى الشوكة والملك وبعض حكماء الملوك، مثل كهرمرث واثيريدون وكبخسرو واسكندر، وبعض البطالسة والبرنانيين وبعض الصحابة وامثالهم؛ «وقد يكون خفيا»، كسائر متآلهى للحكماء من المشهورين او من الخامين وهؤلاء ارباب التآله المحققين يسموهم الجمهور والعامّة «الانتخاب»؛ ويكون في كل عصر زمان منهم جماعة الا ان اعظمهم واتمهم كمالا واحدا كما جاء في الاحبار النبوية. «وانما كانت السياسة والحكم والليف بيد المتآله البحات، أو المتآله فقط، يكون ذلك «الزمان نوريا» تمكنه من نشر العلم والحكمة

والعدل وسائر الاخلاق المرصية . وحمله الناس على المعجزة البيضاء بقوة نفسه
 بالعلم والعمل كزمان الانبياء عليهم السلام . ومتأهلي الحكماء . «واقفا حلا الزمان
 عن تدبير الهى» . يعنى عن التدبير الذى سنّه البارى ، عزّ وجلّ على سنّه انبيائه
 وحكمائه . وكانت الظلمات حيثف غالبة كزمان الفترات وبعد عهد السموات
 واستيلاء ذوى النّبارة والجهالات . وهذه الاحوال موجودة فى اهل زماننا هذا
 لضعف الشرايع واعمالها فيه وانطماس السبيل الحكيمه والمناهج العقلية . «واجود
 الطلبة»^{٨٢} طالب التأله والبحث يجمع بين الكمالين . «ثم طالب التأله ، ثم طالب
 البحث» . لان طالب التأله طالب لتلقى للخلافة التى هى المقصد الاقصى ، والباحث
 لا خلافة له ولا رئاسة . ولأن طلب حصول اليقين بالتأله اقرب من طلبه بالبحث
 انصرف لعدم سلامة البحث عن الشكوك والشبهات .

«وقوله» «كتابنا هذا لطالبي التأله والبحث» . اما التأله ، فالموجود من علم
 الدوق والانوار الالهية هنا لا يوجد فى كتاب آخر مثله . «و قريب منه فهم ختم
 على الحقيقة . واما البحث ، ففيه جمل اصول العلوم وقواعدها ، كالمنتقى والطهيمى
 والالهى ، واحوال أخرى لها خطر عظيم وليس للباحث الذى لم يتأله او لم يطلب
 التأله فيه نصيب . لانه مهنى على اصول الكشفية الذوقية . والحكمة البحثية مبنية
 هل اصول أخرى فلا جرم لا يكون له فيه نصيب لاختلاف المأخذ .

«وقوله» «ولا نباحث فى هذا الكتاب وموزة الا مع المجتهد» . «اى» نرى
 الانكار والانظار الواصل الى التأله . او الطالب للتأله بمد حصول البحث واستكمالها .
 قوله «واقفل درجات قارئ هذا الكتاب ان يكون قد ورد عليه البارى
 الالهى وصار رواده ملكة طه» . البارى الالهى عبارة عن انوار الفائضة على
 النفس الناطقة عن المجردات المتقلة عقب الرياضات والمجاهدات والاستغفال
 بالأمور العلوية الروحانية وتلك الانوار والهورق تعلم المجردات واحوالها ، وهو

أكبر الحكمة . فإذا كان هذا الكتاب وما فيه من الرموز والأشارات والمطالب المهمة مبنيا على هذه الانوار، فمن لم يحصل له هذه الانوار ويصير وجودها ملكة ثابتة له، لا يمكنه الاطلاع على اسرار هذا الكتاب . ولأن هذه الانوار اصل لمعرفة النفس والمجردات العقلية واحوالها ؛ فإذا لم تحصل له هذه الانوار لا يفهم ما يقال من معرفة ذواتها وصفاتها ، بل لا يتصور من تلك الالفاظ المتشابهة الا موضوعاتها 5 الاصلية فيضل ضلالا مبينا ويحسر غسرانا عظيما بخلاف صاحب الاشرافات العقلية ؛ فإنه ينتقل ذهنه عند سماع تلك الالفاظ الى ما يشره من النور بالذوق ، ويوصل اليه بالنفس فلا يضل وانما قيده بقوله : «وصار وجوده ملكة» . لأنه ان لم يصير الوجود ملكة ثابتة مستقرة تلحظه النفس وتتصوره ويمكن من ضبطه واستثباته لا يمكنها ان يبنى عليه ما يحتاج اليه من الاحكام، وغيره لا ينتفع به من 10 اصحاب البحث الصرف او اصحاب الانوار للتميز الثابتة . هذا أقل الدرجات واعظمها ان يحصل له الملكة الثابتة ، وهي آخر المراتب .

قوله «فمن ا زاد البحث وحده فعلية بطريقة المشائين فإنها حسنة للبحث محكمة» ، لانها مبنية على اصول وقواعد بعضها ضرورية وبعضها نظرية تثبت بأسود 20 ضرورية ؛ هي هذه القواعد فروعها القواعد وسطوا الاقوال وقروا المطالب وقروا المسائل ، فهي لاجل ذلك حسنة محكمة . «وقوله» وليس لنا معه كلام وبساحة في القواعد الاشرافية» ، لما ذكرنا من اختلاف الاصول وثباين المآخذ والمسالك .

قوله «بل والاشرافيون لا يمتثلون أسرههم دون سوانح ثورية» ، اى دون لوائح وشوايق ثورية عقلية تكون مبنية للاصول الصحيحة . «فان من هذه القواعد ما يقتضى على هذه الانوار» بل بعضها يبنى على ما ابنى عليه بعضها . على قواعد أخرى 20 على ما استعمله عند وقوعك على ما فى هذا الكتاب . «حتى لو وقع لهم ذى الاصول» التى تبنى عليها هذه العلوم «شك» وشبهة فانه انما يزول بخلق النفس عن البدن ومعاينة المبادئ العقلية . «فكما شاهدنا المحسوسات وتيقنا بعض

أحوالها»، كما فعلنا في الارصاد والاجسام الطبيعية. فاننا شاهدنا آلة الرصد وحساباتها وشاهدنا احوال الكواكب من الحركات وكمياتها واستقاماتها ورجوعها وصعودها وهبوطها ومتاخيرها وإيجاد ما بينتها بآلات الرصد، ثم بيننا على ذلك علم الهيئة وما يتعلق به، وكذا ايضا شاهدنا الاجسام الطبيعية وبعض احوالها من الاشكال والمقادير والالوان والحركات والسكنات وسائر التغيرات. ثم بيننا عليه بعض العلوم الطبيعية، «فكذا نشاهد من الروحانيات اشياء». كذواتها المجردة واشراقاتها ولحانها وبعض حركاتها الثورية، ثم نضى عليها العلوم الحكمية والاسرار الربانية.

- قوله «ومن ليس هذا سهيل فليس من الحكمة في شئ»، أى كل من ليس طريقه هذه الطريقة وليس تعويله في تحصيل العلوم على الذوق والكشف ومشاهدة الانوار، فليس له طائل من الحكمة ولا يعتمد على علمه وحكمته «وستلعب به الشكوك». لأنه إذا كان اعتماده على البحث الصرف ومعويله على القال والقال وعلى الاقضية والبراهين فلا يحصل له بحث ما ولا تلمس نفسه الى ما اشته القياس مع كثرة المغالطة والشبهة ويمكن ايراد الاستدلال^{١٤}، لما ترمى الى حكماء البحث من المشائين من المتقدمين والمتأخرين كيف اضطربوا في ذلك وتغبطوا وتعبروا من كثرة الاستدلال الواردة عليهم، ويشكك اللاحق على السابق حتى ان الذكي العاقل لا يثق بكتبهم وكلامهم ويقول لو كان ما ذكره برهانا لسلم من القبح والطعن.

- قوله «والآلة الراقية للفكر»، أى المنطق الراجي للفكر والذهن عن الخطأ والزلل «جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة للعدد كثيرة القوائد» لأن المقصود من هذه الآلة صون الذهن عن الخطأ والاضطراب. وهذه الضوابط المختصرة المذكورة ههنا هي ثواب هذا الفن وخلاصة ما يحتاج الفكر اليه في صحة اتصالاته من المعلوم الى المجهول مع تصرفات حسنة وتوجيهات لطيفة وتهذيب شديد، خالية

عن الحشر والفصول . وهي جامعة للذهن عن التبذد والخطاير عن التبلد^{٨٥} . «وهي كافية للذكي ولطالب الاشراق» . وذلك لأن القطن الذكي بهجوة حدسه^{٨٦} وصفاء ذهنه وكثرة نوره يكفيه اقل اشارة وادنى ايماء ؛ والبلبد لا يفهم القليل ولا يقتنه الكثير . وطالب الدقيق والكشف اذا تفتن لما هو يسهله من شروق الانوار ولما ان البروق فيصير لذلك جازما بماكثر المطالب ومهمات المسائل . لان ذلك النور هو 5 اكسير العلم والحكمة ؛ وما لا يتجهأ له الجزم به . لتوقفه على الفكر العرف . فيكفيه من علم المنطق اقل المختصرات والضوابط لتورية نفسه وسرعة قبولها . «قوله» «ومن اراد التطويل والتفصيل»^{٨٧} فليبه بالكتب المفصلة . ك«المطاريحات» . و«التلويحات» . و«الشفاء» . و«النجاة» . وغيرها من الكتب .

- 10 قوله «ومقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في قسمين : القسم الاول في ضوابط الفكر» . الذي به يعلم صحيح الفكر من فاسده . وهي شاعة المنطق وكيفية حل المغالطات ومضى القواعد المهمة المحتاج اليها في قسم الانوار ؛ وينحصر في ثلاث مقالات . والقسم الثاني في الانوار الالهية . وما يتعلق بها من مبرنة مبادئ الوجود وترتيبه . وسبأني ان شاء الله تعالى الكلام فيه مفصلاً .

^{٨٥} س : التبلد

^{٨٦} في حديثه

^{٨٧} ط - التفصيل

القسم الاول فى ضوابط الفكر

وفيه ثلاث مقالات

المقالة الأولى فى المعارف والتعريف

وفيه ضوابط سبعة

قال الشيخ،

الضابط الاول

«فى دلالة اللفظ على المعنى»

(٧) هو ان اللفظ دلالاته على المعنى الذى وُضع بارادته هى دلالة المقصد .

وعمل جزء المعنى دلالة المحيط، وعمل لازم المعنى دلالة التطفل. ولا تغفلوا دلالة

- ١٠ قصد من متابعة دلالة تطفل اذ ليس فى الوجود ما لا لازم له؛ ولكنها قد تغفلوا^{٨٨} عن دلالة المحيط، اذ من الاشياء ما لا جزء له، والعام لا يدل على الخاص بخصوصه. فمن قال «رايت حبرتنا» فله ان يقول «ما رايت انسانا»، ولا يمكنه ان يقول «ما رايت جسما»، او «متحركا بالارادة». مثلا .

اقول، اعلم ان المنطق علم يعلم منه صحيح النظر عن فاسده تصويريا كان

- او تصديقا؛ وقد عرفت بضرعات عدة، كقولهم: آلة قانونية تصمم مراعاتها^{٨٩} ١١ الانسان عن ان يضل فى فكره؛ او، علم يتعلم منه ضروب الانتقال من المبادئ الى المطالب؛ او، علم يكشف عن حقيقة الصدق والكذب فى الاقوال والحق والباطل فى الاعتقاد والافعال وانتقال ذلك كثير وكلها ترجع الى معنى واحد . وهذه الآلة التى هى المنطق تنقسم الى قسمين: تصورات وتصديقات . وذلك باعتبار ان المعانى الحاصلة فى الافعال فانها اما ان تعتبر بالنسبة الى نفس حصولها فى 20

^{٨٨} يتر ١ ش، طه يخلو

^{٨٩} س، مراعاته

الاذهان الذى هو نفس ادراكها فقط، او بالنسبة الى الحكم^{٩٠} عليها بنفى او اثبات. والاعتبار الاول هو التصور؛ والثانى هو التصديق^{٩١}. ثم ان التصورات والتصديقات لا يجوز ان تكون كلها ضرورية والا لما فقد احد علما من العلوم، ولا كلها نظرية والا لزم الدور او التسلسل؛ فاذن بالضرورة بعضها ضرورى^{٩٢}؛ كنسور الوجود، وان الواحد نصف الاثنين؛ وبعضها نظرى، كتصور الملك وحدوث العالم، وتنتهى النظرية الى القسم الضرورى حتى لا يلزم دور ولا تسلسل؛ ثم ان النظر والفكر الذى هو ترتيب مقدمات معلومة ترتيبا خاصا بان يكون لبعض اجزاء الشئ عند البعض الآخر وضع ما ليقادى منها الى تحصيل غير المعلوم وليس مما يصيب دائما لا اختلاف العلماء فى الآراء والمذاهب؛ فلا بد وان يكون الخلل فى الفكر لا رهام كاذبه وخيالات فاسدة، فقد يكون فى المادة، وهو ما يقع الترتيب 10 فيه؛ اما فى التصورات، كأخذ المرض العام مكان الجنس والخاصة مكان الفصل؛ واما فى التصديقات، فكأخذ الوهميات والمشبهات والمخيلات مكان اليقينيات؛ وقد يكون فى الصورة، وهو نفس الترتيب، كالتعريفات الفاسدة فى التصورات والضيوب الغير منتجة فى التصديقات. وقد يكون الخلل فى المادة والصورة معا. 18 فنهاية المنطق معرفة التصورات والتصديقات المعلومه الخاسبة لمطلوب من مجهولات القسمين وكيفية تأليفهما المستقيم والمعوج، والنظرة الانسانية لا تشتمل بذلك فاحتجنا الى تحصيل آلة قانونية يحصم الذهن مراعاتها عن الخطأ فى الفكر^{٩٣}، وهو

^{٩٠} س، الاحكام

^{٩١} «ضرورى» از اصطلاحات «صور و تصديق» استفاده نمى كند؛ دو امين مورد تمسك طلبه الدين شيرازى آن دو را برابر با نظر شيخ اصفهانى دانسته، ولي اشتباه مى كند كه دانيلم «لاشراقى» به علم ضرورى و علم تصديقى قسم نمى شود. زيرا در علم ضرورى و تصور و تصديق زمانيات محالند. م. و. ك.، شيرازى، «شرح حكمة الاشراق»، ص ٢٨ س ١١٢

^{٩٢} س، ضرورى

^{٩٣} س، - فى الفكر

المطلق. الا ان يؤيد اين البشر بخاصية هي نفسه يستقنى بها^{١٤} عن تعلم المنطق، او يرفع الفكر على القسم البديهي. والمنطق رئيس العلوم، اذ اعنى بالرياسة نفوذ حكمة في التبر دون نفوذ حكم التبر فيه؛ وان عني بالرياسة^{١٥} انه مقصود بالذات وليس برئيس.

قوله: «هو ان اللفظ».

5

«اقول»، الدلالة هو فهم المعنى من اللفظ عند الحلاقة او تخيله بالمشبه الى العالم باللفظ، ودلالة اللفظ على المعنى بان كان على تمام المعنى الذي وُضع اللفظ بازائه يُسمى عند المنطقيين «دلالة المطابقة» لمطابقة اللفظ لمجموع المعنى الذي وضعه الراعي بازائه، مأخوذ من طبق التمل على التمل وهو مساواة احدهما للآخر وسمّاها الشيخ «دلالة التقصد»، لان الواضح الاول قصد بوضع لفظ الانسان لمعناه وضمه لمجموع الحيوان والناطق فدلالة الانسان عليهما يسمى دلالة المطابقة والتقصّد، وان كان دلالة اللفظ على جزء المعنى يسمى «تضمنا» عند المنطقيين، وعند الشيخ «دلالة الحيلة» لان لفظ الانسان اذا دلّ على مجموع الحيوان الناطق فقد دلّ بالتضمن على احدهما اولا وضمته اذ فهم الجزء السابق على فهم الكل؛ واذا دلّ اللفظ على مجموع المعنيين واحاط بهما فقد احاط باحدهما اولا، وان كان دلالة اللفظ على لازم المعنى فيسمى «التزاما» عند الجمهور وعند الشيخ «دلالة التطفل»، لان لفظ الانسان اذا دلّ على الحيوان الناطق بالمطابقة وعمل احدهما بالتضمن فبدلّ على قابل صناعة^{١٦} الكتابة بالالتزام للزوم ما له لزوما ذهبنا بمعنى انه متى حصل الثمور باللزوم حصل الثمور باللازم؛ وسمّاها الشيخ «تطفلا» لان اللازم شارب عن مفهوم اللزوم تابع له غير داخل فيه، كما ان

20

^{١٤} لا - بها

^{١٥} س. بالراس

^{١٦} س. صفة

- الطفيل خارج عن الجماعة تابع لهم غير داخل في جماعتهم: واحترز بعض المتأخرين^{٩٧} بقوله من حيث هو جزؤه في التضمن عن دلالة اللفظ على الجزء المسمى بالمطابقة عند كونه مشتركا بين الكل والجزء. كالعلم للوضوح للأنثري ولعنصرى مما ولكل واحد منهما. فيدل على المجموع بالمطابقة وعلى كل واحد أيضا من حيث الوضع: ويدل بالتضمن من حيث كونه جزءا ومن حيث هو لازم في الالتزام عن دلالة اللفظ على لازم المسمى بالمطابقة عند كونه مشتركا بين المسمى ولازمه. كالمسمى للوضوح للقرص والشماع. فيدل لفظ الشمس على الشماع من حيث الوضع بالمطابقة. ومن حيث اللزوم للقرص بالالتزام. فلولا التقييد بالهيئة لدخلت دلالة التضمن والالتزام في المطابقة. فمن حيث هو جزؤه في التضمن يخرج دلالة على الجزء المسمى بالمطابقة. فإنه تلك الدلالة ليست لكونها جزءا. بل لكون النفس موضوعا له يخرج بقوله من حيث هو اللازم دلالة اللازم المسمى بالمطابقة. فإنه ليس لكونه لازما بل لكونه موضوعا له ولا بد من ذكر هذا العهد في المطابقة. فلا تقتضى بدلالة اللفظ على جزء ما وضع له عند كون اللفظ مشتركا بين الجزء والكل. وإن عهد بتوسط الوضع في الدلالات الثلاث فلا يرد على دلالة اللفظ بالمطابقة على الجزء في حد التضمن عند الاشتراك. إذ ليس ذلك بتوسط الوضع لا دخل فيه المدلول بل بتوسط الوضع لنفس المدلول وبالعكس في حد المطابقة وكذلك في الالتزام. فإن ذلك ليس بتوسط الوضع اللازم. بل بتوسط الوضع لنفس المسمى. وإنما عهد^{٩٨} الشيخ هذه القيود في الدلالات الثلاث لاعتماده على أن القرينة المعنوية في حكم القرينة اللفظية. فهذه القيود مضمرة مرادة في جميع أجزاء الحكمة: وصرح الرئيس «أمر على سينا» بذلك وعينه^{٩٩} يستغنى عن ذكر هذه القيود.

^{٩٧} ل. - المتأخرين

^{٩٨} س. أصل

قوله: ولا تخلو دلالة قصد عن متابعة دلالة تغفل.

أقول: يجب أن يكون الملزم الموجود الموصوف بكونه باللازم لا يخلوا عن
اللازم بحالة متى حصل الشعور بالملزم^{١١٩} حصل الشعور باللازم. إذ الدلالة تتعلق
بالفهم فيكون اللازم بحالة إذا اطلق لفظ الملزم فهم منه اللازم. وأقل ما يلزم
الماهية إنما شيء أو وجود أو حقيقة أو ليس غيرها أو أنها معلومة. وإشغال ذلك.
فدلالة المطابقة والقصد تستلزم دلالة الالتزام والتغفل. ولوردوا عليه بأنه لا يلزم أن
يكون لكل ماهية لازم يلزم^{١٢٠} من تصور الماهية تصور اللازم. إذ لا يلزم أن يكون
لكل ماهية لازم؛ هذا شأنه لا مكان تصور كثير من الماهيات مع الذهول عن
لوازمها. فإنا لا نسلم أن القضية والوجود والتميز وإشغالها لازم لكل ماهية
لتصورها لتلك الماهيات المذكورة مع غفلتنا عن اللوازم المذكورة.

قوله: ولكنها قد تخلو عن دلالة المحيطة إذ من الأشياء ما لا جزء له.

أقول: دلالة التضمن والمحيط غير لازم لدلالة المطابقة والقصد. فإنه يلزم
من وجود الملزم وجود اللازم ومن انتفاء اللازم انتفاء الملزم. وهنا لا يلزم من
انتفاء التضمن انتفاء المطابقة والقصد لا مكان كون الماهية المدلول عليها بالمطابقة
بسيطة لا جزء لها. كدلالة لفظ الآلة على مناء. فحينئذ توجد الدلالة القصدية
بدون التضمن فلا يكون لازما ولا التزام لا يلزم التضمن إذ لا^{١٢١} يجب أن يكون
لكل ماهية مركبة لازم ذهني يلزم من تصورها تصور؛ وإما التضمن والالتزام فهما
تايمان^{١٢٢} للمطابقة. فإن التضمن فهم جزءه المسمى. والالتزام فهم لازم المسمى.
فهما فرعان تايمان لها. والفرع والتابع لا يوجد بدون المتبوع والأصل.

^{١١٩} س. ١ - بالملزم

^{١٢٠} س. ١ لز

^{١٢١} ل. ١ - لا

^{١٢٢} س. ٢ ما تاح

قوله: والعام لا يدلّ على الخاص بخصوصه.

انقول: ذكر بعض العلماء ان لفظ العام الكل يدلّ على ما تعنه من
الجزئيات بالمطابقة، فذكر الشيخ في معظم كتبه فساد ذلك، بان العام، كالحيوان
مثلا، لو دلّ على الخاص، كالانسان، لكان دلالة عليه لا بدّ وإن يكون باحد
الآلات الثلاث وليس بالمطابقة، اذ ليس مفهوم الانسان بعينه هو مفهوم الحيوان،
ولا بالتضمن ايضا، اذ ليس مفهومه جزءا من مفهوم الحيوان ولا بالالتزام، فانه لا
يلزمه لزوما ذهنيا ثم الحيوان العام لو دلّ على الانسان الخاص بخصوصه لما صحّ ان
يقال لمن قال «رأيت حيوانا» ان يقول «ما رأيت انسانا»، لكن له ان يقول ذلك ولا
يصحّ ان يقول «ما رأيت جساما» او «متحركا بالارادة» لدلالة الحيوان على ذلك.
قال الشيخ،

الضابط الثاني

«في ادراك الشئ، والمعنى العام، والمعنى الخاص،

(8) هو ان الشئ الغائب عنك كذا ادركته فانما ادراكه، على ما يلبق لهذا
الموضوع، هو بحصول مثال حقيقته فيك. فان الشئ الغائب ذاته اذا علمته، ان لم
يحصل منه اثر فيك فاستوى حالنا ما قبل العلم وما بعده؛ وان حصل منه اثر
فيك ولم يطابق فما علمته كما هو، فلا بدّ من المطابقة من جهة ما علمت، فالأثر
الذي فيك مثاله. والمعنى الصالح في نفسه لمطابقة الكثيرين اصطلاحنا عليه
بمعنى العام، واللفظ الدال عليه هو «اللفظ العام»، كلفظ الانسان ومعناه،
والمفهوم من اللفظ اذ لم يتصور فيه الشركة لنفسه اصلا هو «المعنى الخاص»،
واللفظ الدال عليه باعتباره يُسمّى اللفظ الخاص، كاسم زيد ومعناه. وكل معنى
يشمله غيره فهو بالنسبة اليه سميّاه «المعنى المخط».

انقول: زعم المشاؤون ان الادراك منحصر في التصوّر والتصديق، لأنه ان
كان ساذجا فهو التصوّر، وإن كان معه حكم بنفى او اثبات فهو للتصديق؛ ومذا

انما يصحّ في الادراك التصوّري؛ فاما علم الهادى تعالى والقول والنفوس بذواتها، وكذا العلوم الاشراقية الحاصلة بعد ان لم تكن، فانه يحصل للمدرك شئ بعد ان لم يكن، وهو الاضافة للاشراقية لا غير الكافى منها^{١٠٢} مجرد الحضور فيخرج عن التسمين، الا ان يريد «العلم» العلوم التحديدية، وهى العلم بالاشياء الغائبة. كما ذكره الشيخ بقوله «هو ان الشئ الغائب عنك اذا ادركته غائما ادركه 5 على ما يلقى بهذا الموضع». الذى هو اول الشروع فى الحكمة الغير الخال عن التسهيل الآتى لتحقيقه فى قسم الانوار على ما اشرفنا اليه، فانه ينعصر فى القسمين المذكورين؛ والحاصل ان ادراك الاشياء الغائبة عنا انما يحصل امثلة حقيقتها فيها، لان الشئ الغائب عنا ذاته اذا علمناه ان لم يحصل منه اثر فيها فيستوى حالنا ما قبل العلم وما بعده، وهو محال؛ وان حصل منه اثر فيها ولم 10 يطابق ما فى الخارج فلم يكن معلوما كما هو، فكذلك قد علمته كما هو، فلا بدّ من المطابقة من جهة ما علمته فالأثر الذى فيها صورته ومثاله.

توله، والمعنى الصالح فى نفسه لمطابقة الكثيرين اصطفاها عليه بالمعنى

العام.

اقول؛ كل لفظ له معنى واحد يصلح لمطابقة كثيرين، وهو الذى نفس 15 تصوّره معناه لا يمنع من وقوع الشراكة فيه يُسمّى ذلك المعنى «كلها» و«عاما»؛ وكذلك اللفظ الدالّ عليه يُسمّى «كلها» و«لفظا عاما»، كالمعبران معنى ونظما؛ وان كان للفظ معنى واحد يمنع نفس تصوّره معناه من وقوع الشراكة فيه لنفسه فيُسمّى ذلك المعنى «جزئيا» و«شخصيا»، وكذلك اللفظ الدالّ عليه، كلفظ زيد ومعناه، ثم 20 الكل اما ان تكون الشراكة فيه بالفعل، كالانسان المشترك فيه بين زيد وعمره ومخالده وغير ذلك من الافراد الغير المتناهية، وقد تكون الافراد المشترك فيها بالفعل

متناهية ، كالكواكب ، أو تكون الشركة بين أفراد الكلي^{١٠٤} بالقوة ، كالشمس ، عند من يجوز وجود شمس كثيرة فتقدير وجودها يكون لفظ «الشمس» واقعاً عليها بفهوم واحد ، أو كالألّة الذي مفهومه من حيث الذات لا يمتنع من الشركة ، ولا لما افترقنا في ثبوته إلى البرهان ، فامتناع الشركة ما جائت من نفس المفهوم بل من دليل منفصل ؛ فانقسم الأول الذي الشركة فيه بالقوة له فرد ممكن ، وفي الثاني واجب ؛ أو تكون الشركة في شئ لا وجود لسماء في الخارج لا في الواحد ولا في الكثير ؛ فقد يكون ممتنع الوجود في الخارج ، كضربك الباري ، ولولا أن له معنى مفيداً والا لا ممتنع الحكم عليه بالامتناع ؛ أو يكون ممكن الوجود في الخارج ، كجبل من ياقوت ويحر من نيق .

- ١٠ قوله ؛ وكل معنى يشمله غيره فهو بالنسبة إليه سمياً «المعنى المنقطع» .
- ١١ أقول ؛ كل كليتين أن لم يصدق شئ منهما على شئ مما يصدق عليه الآخر فهما المتباينتان ، كالإنسان والفرس ؛ وإن صدق كلياً من كلا^{١٠٥} الطرفين فهما المتساويتان ، كالإنسان والناطق ؛ أو كلياً من أحد الطرفين جزئياً من الآخر وهما اللذان بينهما عموم وخصوص مطلقاً ، كالحَيوان والإنسان ، فالحيوان يشتمل الإنسان والفرس وغيرهما ؛ فالحيوان الشامل هو العام والإنسان الخاص هو المشمول وهو بالنسبة إلى العام ينحط معناه عن معناه وخصوصه وعدم شموله ما يشمله الحيوان ؛ وإن صدق كل واحد منهما على الآخر جزئياً ، فهما اللذان بينهما عموم وخصوص من وجه ، كالحَيوان والابيض .
- قال الشيخ ؛

الضابط الثالث

«فى الماهيات»

- (9) هو ان كل حقيقة فاما بسيطة، وهى التى لا جزء لها فى العقل، او غير بسيطة، وهى التى لها جزء كالحيوان، فانه مركب من جسم وشئ يوجب حياته؛ والاول جزء عام، اى اذا أخذ هو والحيوان فى الذهن كان هو، اى الجسم، اعم من الحيوان والحيوان منقطع بالنسبة اليه؛ والثانى هو «جزء الخاص الذى لا يكون الا له». والمعنى انخاص بالشئ بجزء ان يساويه، كاستعداد النطق للسان، وبجزء ان يكون لخاص منه، كالرجولية له. والحقيقة قد تكون لها عوارض مفارقة، كالضحك بالفعل للسان، وقد تكون لها عوارض لازمة. واللازم العام ما يجب نسبته الى الحقيقة لذاتها، كنسبة الزوايا الثلاث للمثلث^{١٠٦} فانها معتمة الرفع فى الزعم؛ وليس ان فاعلا جعل المثلث ذا زوايا ثلاث، اذ لو كان كذا لكانت ممكنة اللحوق والملاحوق بالمثلث، وكان بجزء تحقق المثلث دونها، وهو محال.

- اقول: كل حقيقة سواء كانت فى الاعيان او فى الازهان، فاما ان تكون بسيطة واما ان تكون مركبة. فالبسيطة هى التى لا جزء لها فى العقل اصلا، كالبارى تعالى^{١٠٧}؛ والمركبة هى التى يكون لها جزء او اجزاء، كالحيوان المركب من الجسمية ومن شئ تقتضى حياته وهى للنفس الحيوانية والجسمية جزء عام بمعنى انه اذا أخذ هذا الجزء مع الحقيقة الحيوانية لتى هذا جزءها فى الذهن كانت الجسمية الذاتية اعم من الحيوانية، والحيوانية الخاصة منقطع بالنسبة الى الجسمية العامة والنفس^{١٠٨} الحيوانية جزء خاص لا يوجد الا فى الحيوان، وهو الذاتى

١٠٦ يروى الى المثلث. يشرح فى المثلث

١٠٧ من + والنقطه

١٠٨ ل - والحيوانية ... والنفس

الخاص، وهذا الجزء الخاص بالحقيقة قد يكون مساويا للحقيقة، كاستعداد النطق
للإنسان، وقد يكون اخص منها، كالرجولية، ولا بدّ من الاعتراف بوجود الماهية
البسيطة، والا لزم أن تكون كل ماهية مركبة من اجزاء غير متناهية لا مرة واحدة
بل مرارا بنهر نهاية على أن كل كثرة لا بدّ فيها من الواحد، وكل ماهية بسيطة لا
جزء لها أصلا؛ ولما المركبة فلا بدّ لها من ذلك، والجزء الذاتي لا بدّ وأن يسبق
5 تصور تصور الماهية التي لا يمكن تحققها بدون جزئها، فإن الشئ المركب لا
يحصل في المثل الا بأجزائه فبقاؤه بالذات عن حصول أجزائه، فتتقدم أجزائه
عليه لا معالته عقلا، ويوجد تصور تقدم الذاتي في الوجود الخارجي على الذات
لأن تقدمه من لوازم ذاته، فإذا تصورنا ذات تصورنا تقدمه.

قوله، والحقيقة قد تكون لها عوارض.

أقول، كل صفة لا يجب ثبوتها للحقيقة الموصوفة فهي غير لازمة لها،
كسائر العوارض المنفردة، كالضحك بالتمل للسان والكتابة بالفعل له، وكل صفة
واجبة اثبتت للموصوف فهي لازمة له، إذ لا معنى له الا ما لا ينفك عن الشئ
وجزء الماهية لم ينفك عنها، فهو لازم أيضا الا أن اصطلاح المنطقيين يخصص
اللازم بالوصف الخارجي الغير المنفك عن الماهية وهرف بأنه الذي يوصف الماهية
15 ولا يكون جزءا منها؛ والمراد بالصحبة صحبة الدوام ليخرج المناق، وقيل أن
اللازم هو الذي لا ينفك عن الشئ لأسر عائد اليه ولا يكون جزءا منه؛ ولوازم
الماهية والوجود، ككون الإنسان مخلوقا أو مولودا أو محدثا، داخلة فيه سواء كانت
بوسيط أو بنهر وسط؛ ثم اللازم، أن كان للماهية، فبما أن يكون بلا وسط،
كالتعجب للإنسان والنزوجة للأربعة والقردية للثلاثة؛ أو بوسط، كالضاحك اللازم
20 للإنسان بواسطة التعجب، والوسط محمول يلزم الموضوع بسبب محمول آخر، كقولك
«كل إنسان متعجب وكل متعجب ضاحك فكل إنسان ضاحك». والضحك لحق
للإنسان بواسطة التعجب، ويجب وجود اللازم بلا واسطة لانه أن كان موجودا ثبت

- المدعى، والا فتنتهى الاوساط الى لازم بلا وسط لتلا يلزم دورا وتسللا، واخطأ من رسم الذاتى بأنه الذى لا تكون نسبتته الى الماهية نسبة العلة، لو انه الذى لا يمكن توهم الرفع، فان اللازم^{١٠٦} تشاركه فى هاتين الأمرين؛ واللازم التام ما يجب نسبه الى الماهية لذاته ولا يمكن رفعه فى الذهن، كالزوايا الثلاث للمثلث والتعجب والضعف بالقوة للانسان؛ فان هذه اللازم لو جاز ارتضاعها فى احد الوجوديين لم تكن لولزم. وليس ان الفاعل الخارجى جعل المثلث ذا زوايا ثلاث فكان حينئذ يلزم ان تكون الزوايا الثلاث ممكنة للحق والبالحق بالمثلث، فكان يجوز ان يوجد المثلث دون الزوايا الثلاث، وهو محال. قاله للزوايا الثلاث هى نفس المثلث لا غيره. واللازم الناقص ما يمكن رفعه فى الذهن دون العين، كعمى الاكمد، فانه يمكننا تصور الاكمد بصيرا ذهنا ولا يمكننا رفع ذلك فى العين. والمرض المفارق هو الذى لا يكون مقوما ولا لازما، فقد يكون بطى الزوال، كالشهاب والشهوخة، وقد يكون سريع الزوال، كحمرة الخجل وصفرة الوجه.
- قال الشيخ:

الضابط الرابع

- دفع المرض اللازم والمفارق

- (10) هو ان كل حقيقة اذا اردت ان تصرف ما الذى يلزمها لذاتها بالضرورة دين الحاق فاعل وما الذى يلحقها من غيرها، فانظر الى الحقيقة وحدها واقبل النظر عن غيرها، فما يستحيل رفعه عن الحقيقة وهو تابع للحقيقة لموجب وعلة نفس الحقيقة، اذ لو كان الموجب غيرها لكان ممكن للحق والرفع. والجزء من علاماته تقدم تعقله على تعقل الكل، وإن له مدخلا فى تحقق الكل. والجزء الذى يوصف به الشئ، كالحيوانية للانسان وحنوها، سمّا اتباع المشائين «ذاتها».

ونحن نذكر في هذه الاشياء ما يجب. والعرض^{١١٠} اللازم او المقارن يتأخر عن الحقيقة تعقله، والحقيقة لها مدخل ما في وجوده. والعرض قد يكون اعم من الشئ، كاستعداد المشي للانسان، وقد يختص به، كاستعداد الضحك للانسان.

اقول: المخلوقات الممكنة واجبة بطلها، فإنا قطعنا النظر عن العلة لا

- 5 يكون للمخلوق وجود اصلا. فإذا وجد شئ مع قطع النظر عن شئ آخر، او فرض عدمه، فان ذلك الشئ لا يكون علة لذلك الشئ الآخر ولا الآخر معلولا له؛ فإذا اردنا ان تصرف ما يجب للحقيقة من ذاتها وما يجب لها من غيرها ننظر اليها بمقولنا مع قطع النظر عن كل ما سواها؛ فما يجب لها في هذه الحالة ويستحيل رفعه عنها فلعلة نفس الحقيقة دين العلة الخارجية، اذ التقدير قطع النظر عن غيرها فلو كان لحوقه علة خارجية لما امكن ملاحظته بدونها^{١١١}. بل كان ممكن
- 10 للحقوق والرفع. فإذا نظرنا الى الجسم، مثلا، وقطعنا النظر عن جميع العوارض وتأثير الفاعل الخارجي، فالواجب له لذاته هو المقدار المطلق والوضع المطلق دين المخصوصين، كذراع او قيام، لانه كما لم يمكن ملاحظته بدون المقدار المطلق والوضع المطلق وامكن بدون المخصوص^{١١٢} وجب لتساب الاولين الى الجسم دين الآخرين فهو علة لهما.
- 15

قوله: والجزء من علاماته.

اقول: الجزء المقوم للماهية، وهو المسمى عند المشائين «ذاتها» له امرتان؛

- احدهما تقدم تعقله على تعقل الماهية، لانه جزء لا يمكن وجود الماهية بدونه، فان الذاتى اذا تصور العقل وعصور ما هو ذاتى له فانه يستع تصور الذات الا اذا تصور بالذاتى اولا، لان المركب يستع حصوله في العقل الا بهجمة اجزائه، فهو
- 20

^{١١٠} س ١ ط: العرض

^{١١١} س ١ بدونه

^{١١٢} س ١ المخصوص

متأخر بالذات عن حصول اجزائه . الامارة الثانية للذاتى: هو ان يكون له مدخل فى تحقق الكل ، اى انه يكون علة ناقصة ، وهى التى يجب ان يعدم المملول بعدمها ولا يجب بوجودها وحدتها . بل بها مع باقى الاجزاء الآخر ، وسيأتى تمام البحث فى الذاتى .

قوله ، والمرض^{١١٢} اللازم .

اقول: المراض الخارجة عن الماهية ، سواء كانت لازمة او مفارقة ، وجودها تابع لوجود الماهية فتأخر وجودها عن وجودها بالذات وكذلك تعلقها عن بعضها . واعلم ان قولهم ان الذاتى هو الذى تسبته الى الماهية لا تكون نسبة العلة بشاركه بعض الاعراض ، كالزوايا الثلاث للمثلث ، فان الذاتى لم^{١١٤} يفتقر فى حصوله للماهية الى علة أخرى فاعلة ، اذ الذى جعل الانسان انسانا هو الذى جعله حيوانا ، فان الجملين لو اختلفا لامكن جعله انسانا مع عدم جعل الحيوان ، وهو محال . وهذا هو حكم اللوازم فان الذى جعل المثلث مثلثا ، هو الذى جعله ذا زوايا ثلاثة ، فان الجملين لو اختلفا لامكن جعله مثلثا مع عدم حصول الزوايا الثلاث فيمكن وجود المثلث بدون الزوايا الثلاث ، وهو محال . ومعنى «علة الذاتى» هى^{١١٥} ان علة الذاتى العلة للماهية بواسطة تلك الذاتيات ، فالجاعل يجعل الذاتيات أولا ، ثم يحصل منها الماهية ثانيا ، ثم يحصل لوازم الماهية ثالثا ، الا ان اللوازم تكون معدولة للماهية والذاتى يكون علة ناقصة لها . ولما كانت اللوازم متأخرة فى الوجود عن الماهية ولا تنفك عنها استدعا بعض الحكماء الى الماهية وبعضهم الى علة الماهية ، كما يستند المملول الى العلة القريبة والبعيدة ومتنع امتداد

^{١١٢} من: نرسى

^{١١٤} ل. ح: هكذا بالاصل ولا يتم التركيب الا بخلق لا

^{١١٥} ل. ح: مر

الذاتي إلى الماهية لتقدمه عليها^{١١٦} في الوجود . بل يستند إلى علة الماهية ؛ ولما كانت العلة المفارقة علة الذاتيات واللوازم وعند حصول الاستعداد الماهية فلا تكون الماهية علة تامة لللوازم . ولم يفرق الشيخ في هذا الكتاب بين المرضى اللازم والمفارق . بل قال إن المرضى اللازم لو المفارق يتأخر عن الحقيقة تحقده . والحقيقة لها مدخل ما في وجوده . فكما كانت الماهية علة ما لللوازم فهي علة ما للأعراض 5 المفارقة ، إذ لولا استعداد الماهية لها لم يمكن حصولها من المفارق إلا أن علتها اللوازم أظهر منها للأعراض المفارقة . فافهم ؛ واللوازم المحتاجة إلى العلة هي التي لها صورة في الخارج . وأما اللوازم الاعتبارية ، فلا تحتاج إلى علة . ثم اللوازم الخارجية للشيء قد تكون متكافئة ، وهي التي لا يلحق بعضها بتوسط البعض . كالكتاب والضاحك . وقد لا تكون متكافئة ؛ فيلحق البعض بالماهية بتوسط البعض ، 10 كالضحك اللاحق بالإنسان بواسطة التعجب . وما يقع من هذا القسم في الأعيان بحسب نهايته للبرهان الدال على نهاية السلاسل المتضمنة الاتحاد المفترقة في الوجود ؛ والمرضى الخارج عن الماهية قد يكون أهم من الماهية . كاستعداد المشي للإنسان الشامل له ولغيره ، وقد يكون مختصا بها لازما لها . كاستعداد الضحك للإنسان .

قال الشيخ :

الضابط الخامس

«في أن الكلي ليس بموجود في الخارج»

(21) هو أن «المعنى العام» لا يتحقق في خارج الذهن إذ لو تحقق لكان

له هوية يمتاز بها عن غيره لا يتصور فيها للشركة^{١١٧} . فصارت شاحنة وقد

^{١١٦} ج. تقدم عنها

^{١١٧} يشاء ، ش. ط. ولا يتصور الشركة لها

فرضت عامة، وهو محال. والمعنى العام^{١١٨}، إما أن يكون وقوعه على الكثيرين بالنسواء، كالاربعة على شواخصها، ويسمى «العام المتساوي»^{١١٩}؛ وإما أن يكون على سبيل الاتم والانقص، كالأبيض على الثلج والماج وسائر ما في^{١٢٠} الاتم والانقص لسميه «المعنى المتفاوت». وإذا تكثرَت الأسماء لمسمى واحد سُميت «متراصة». وإذا تكثرَت مسميات اسم واحد لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد، سُميت مثله^{١٢١} «مشتركة». والاسم إذا أُطلق في غير معناه لمشابهة أو لمجاورة أو ملازمة يُسمى «مجانها».

أقول: المعنى العام، وهو الكل، يحتج حصوله في خارج الذهن، فإنه لو كان موجودا في خارج الذهن لكان له حرية متعينة لا يشاركه غيره فيها، بها يتمايز عن باقي المعانيات الخارجة، ويحتجّ لا تكون تلك الهوية حرية عامة مشتركا فيها، بل خاصة بمشخصة وكثا فرضناها عامة كلية، هذا خلف.

قوله: المعنى العام.

أقول: اعلم أن اللفظ إما أن يكون واحدا أو كثيرا؛ فإن كان كثيرا وكان المعنى واحدا، فهي «اللفاظ المتراصة»، كالأسد والثور، والهنجر؛ وإن كان المعنى كثيرا فهي «اللفاظ المتباينة»، كالسواء والأرض والمولدات؛ وإن كان اللفظ واحدا والمعنى كثيرا، والاشتراك في ذلك اللفظ ليس لمعنى، فيسمى «مشتركا»، كاللون^{١٢٢} المشترك بين الأبيض والأسود. وإذا كان اللفظ المشترك موضوعا لكل الحقائق بالنسواء كان بالنسبة إلى واحد غير معين مجعلا وإلى المعين مبيّنا؛ وإن كان الاشتراك في اللفظ لمعنى غير مقصود باللفظ فإما أن يكون مشابهة، كالفرنس

١١٨ ب، + د

١١٩ ل، المتساوي. ب، تمام للتساوي. ب، ش، المتساوي + و، أكثر نسخ المتساوي

١٢٠ ط، فيه

١٢١ ط، سميت أمثاله. ب، - مثله

١٢٢ ل، كالسواء

الرائع على الحيولى الصاهل وللقوش على الجدار وهو مشابهة فى الصورة ، و ملازمة بسبب مناسبة او مشابهة بينهما . ويجب ان يكون التشابه فى الأمور المشهورة ، كالشجاعة فى الاسد لا كالحق فى البخار . ويسمى «الفاظا مجازية» و «متشابهة» ان لم يترك الوضع الاول ، وان ترك الوضع الاول تُسمى «الفاظا منقولة»:

- 5 فقد يكون الناقل هو الشرع ، كالملاة الموضوعية فى الاصل للدعاء ثم نقله الشرع الى افعال مخصوصة^{١٢٢} . والقصور وقد يكون الناقل هو العرف العام ، كالدابة التى وضعها الواضع لكل ما يدب على الارض ثم نقل الى الفرس والبغل والحصار ؛ وقد يكون الناقل العرف الخاص ، كاصطلاحات النحاء الناقلون العرف الموضوع لسرف الشئ الى اللفظ الذى معناه فى غيره ؛ وان كان الاشتراك لحنى مقصود باللفظ غير متساو فى الكل فهسمى «مشككا» ، وينقسم الى ما يكون حصول المعنى فى البعض 10 حاصلا قبل البعض الآخر ، كالوجود الحاصل فى الواجب قبل الممكن . فالتشكيك فى هذا القسم بالتقدم والتأخر . وقد يكون التشكيك بالاولى والاخرى . كالوجود فى البارى والممكن ، فانه فيه تماثل اقوى واتم من سائر الممكنات ؛ وقد يكون التشكيك بالاشد والاضعف ، كالبهاض على الثلج والعاج وانما سُمى «مشككا» لمشابهته المشترك من وجه ، والمتواطى من وجه آخر فيقع الناظر فيه فى شك انه 11 مشترك او متواطى ، وان كان الاشتراك لحنى متساو فى الكل وهو الذى يكون حصول ذلك المعنى فى جميع الافراد الذهنية والخارجية على السواء ، كالحويان بالنسبة الى جزئياته ، فالاشتراك فى افراد الحيوان معنوى مقصود باللفظ ويسمى «الفاظا متواطئة» ، اى متوافقة افراده فى معناه . وكذا الاربعة على شوكها .

قال الشيخ .

الضابط السادس

«فى معارف الانسان»

(12) هو ان معارف الانسان فطرية او غير فطرية . والمجهول اذا لم يكنه

النتيجه والاخطار بالبال وليس مما يتوصل اليه بالمشاهدة الحقه التى للحكماء
المطباء ، لا بدّ له من معلومات موصلة اليه^{١٤} ذات ترتيب موصول اليه شتبهه فى
التيّن الى الفطريات ، والا يتوقف كل مطلوب للانسان على حصول ما لا يتناهى
قبله ولا يحصل له اول علم قط ، وهو محال .

اقول: لما كانت معارف الانسان لا تغلوا عن ان تكون اما تصورات او
تصديقات ، وكل واحد من التصوّر والتصديق ينقسم الى: فطرى . وهو ما لا يكون
حصوله فى العقل موقوفا على الاكتساب فى التصوّر او ما يكون تصورا للطرفين
كافها بالهزم بالنسبة بينهما ؛ وغير فطرى . وهو الاكتسابى . اما من التصورات ،
فهو ما ينتظر حصوله فى العقل الى كسب ؛ ولما من التصديقات ، فهو ما ينتظر
فى الهزم بالنسبة الحكمية الى برهان .

قوله: والمجهول اذا لم يكنه النتيجه .

القول: المجهولات التصورية والتصديقية اذا لم يكن فى معرفتها النتيجه
والاخطار بالبال . كما فى التصديقات ، ولم يكن ذلك المجهول المطلوب مما يمكن
اكتسابه بالرياضات الحقيقية والمجاهدات البدنية والتجربات التى يتصل بها
الحكماء والمجردون من الصوفية الى معرفة المجردات من النفوس والعقول والواجب
لذاته فان لنا طريقا خاصا ، غير التفكير . من بالرياضات والمجاهدات تزدى الى
مشاهدة هذه الجواهر النورية . كما ستعرفه فى هذا الكتاب . فحيث لا بدّ من
اقتناصه بالفكر . وهو ترتيب امور معلومة ترتيبا خاصا يتأدى منها الى معرفة

المجهولات التصورية والتصديقية متجهة في آخر الأمر إلى التطريعات. لنلا يلزم دوران علم كل مطلوب بالآخر أو تسلسل لنا توقف كل مطلوب للإنسان على حصول ما لا يتناهى قبله من المطالب، وهو محال لتوقف كل مطلوب على ما لا يتناهى. وحصول ما لا يتناهى دفعة واحدة في الذهن محال. فلا بد من الانتهاء إلى الفطريات، كما عرفت.

قال الشيخ؛

الضابط الساج «في التعريف وشرايطه»

(13) هو أن الشئ إذا عُرِفَ لمن لا يعرف، فينبغي أن يكون التعريف بأمر

- III مُغصد إما لتخصيص الأفراد أو لتخصيص^{١٢٥} البعض أو للاجتماع. والتعريف لا بد وأن يكون باظهر من الشئ، لا مثله أو بما^{١٢٦} يكون أخفى منه لو يكون لا يعرف الشئ^{١٢٧} إلا بما عُرِفَ به. فقول القائل في تعريف الأب «الذي له الابن» غير صحيح، فإنهما متساويان في معنى^{١٢٨} المعرفة والجهالة. ومن عرف احدهما عرف الآخر؛ ومن شرط ما يُعرف به الشئ أن يكون معلوما قبل الشئ لا مع الشئ؛ أو يقال «النار هي الاطفاش الشبه بالنفس» والنفس أخفى من النار. وكذا قولهم «أن الشمس كوكب يطلع نهارة»، والنهار لا يُعرف إلا بزمان طلوع الشمس. وليس تعريف الحقيقة مجرد تبديل اللفظ. فإن تبديل اللفظ إنما ينفع لمن عرف الحقيقة واتبس عليه معنى اللفظ. والاضافيات يبنى أن تُؤخذ في حددها السبب الموقف للاضافة، والمستثقات تُؤخذ ما منه الاشتقاق مع أمر ما في

١٢٥ ط: لتخصيص

١٢٦ ط: بها

١٢٧ يش: ش: ط: - الشئ

١٢٨ ط: - معنى

حدّهما على حسب مواضع الاشتقاق.

أقول: المعرّف للشيء هو ما يكون معرفته سببا لمعرفة الشيء أو يميزه على كل ما عداه، فيلزم منه تقدم المعرّف على للمعرّف لتقدم المعلّة على المعلول، وإن يكون غيره لتقدم العلم بالمعلّة المعرفة على للمعلول المعرّف، ويجب أن يكون المعرّف أجل من المعرّف إذ معرفته سبب لمعرفة المعرّف وإن يساويه في العموم يكون صدق أحدهما مستلزما لصدق الآخر، كالإنسان والناطق؛ فإن الأعم، كالحيوان، لما دلّ على ما ليس معرفته مطلوبة فهو غير صالح للتصريف لعدم تمييز المعرّف عن غيره؛ والاختص كالناطق، اختفى لكثرة وجود الأعم وعدم احتياجه إلى بعض القيود المحتاج إليها الاختص ويجب أن يكون مساويا له في المفهوم بمعنى أن معنى هذا هو معنى الآخر، كالإنسان والحيوان الناطق.

10

قوله: فينبغي أن يكون التصريف بأمر تفضّه.

«أقول»: لأن الأمور التي لا تختص بالشيء المختصة بشيء آخر كيف يكون معرفة له ثم لا يخلوا إما أن تكون جميع آحاد المعرّف وأجزائه مختصا بالمعرّف، كقولك في تعريف الإنسان «إنه ناطق ضاحك كاشف متفكر»؛ أو يكون البعض يختص بالمعرّف والبعض الآخر بغيره، كقولك «إن الإنسان حيوان ناطق»؛ أو يكون المجموع يختص به دون كل واحد من الآحاد، كقولك في تعريف الخفاش أنه «طائر ولود». وأعلم أن التعريف إما أن يكون بالأمور الداخلة في حقيقة الشيء، وكان مع ذلك بالجنس القريب مع الفصل القريب كان ذلك «حدّا تامّا»، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق، وإن كان بالجنس البعيد والتفصيل كقولك «إنه جسم تام ناطق» كان ذلك «حدّا ناقصا»؛ وإن كان التعريف بالأمور الخارجة اللازمة أو بالداخلية والخارجة كالجنس القريب والخاصة، كان ذلك «رسما تامّا»؛ أو بالجنس البعيد مع الخاصة، كان «رسما ناقصا».

20

قوله: والتعريف لا بدّ وأن يكون باظهر من الشيء.

اقول: يجب الاحتراز في التعريفات عن تعريف الشئ بالمساوى في المعرفة والجهالة، كقولك «ان الزوج ما ليس بفرد» فان المعرفة يجب ان يكون اظهر من المعرفة واجل منه، فاول مراتب الخطأ مساواة المعرفة للمعرفة في المعرفة والجهالة ومثل في الكتاب بالاب والابن المتساويان بالمعرفة، كما يقال «الاب الذي له ابن» بعد الابن الذي له اب؛ وله في الرتبة للتعريف بالاخفى، كتعريف النار «انها 8 اسطس شبه بالنفس» التي هي اخفى من النار؛ وله تعريف الشئ بنفسه كتعريف الحركة «بالثقل»، فان الاخفى يمكن ان يكون اعرف عند البعض او من وجه ويمنع ان يكون الشئ اعرف من نفسه بوجه؛ وله في الرتبة تعريف الشئ بما لا يعرف الا به، اما بمرتبة واحدة، كقولك «ان الكيفية ما بها تقع المشابهة»، 10 واللامشابهة والمشابهة الاتفاق في الكيف او بمراتب، كقولك «ان الاثنين هو الزوج الاول»، والزوج الاول هو المنقسم بتساويين والتساويان هما اللذان لا يزيد احدهما على الآخر هما الاثنان؛ فقد عرفت الاثنين بالزوج الاول المعرفة المتساوي المعرفة بعدم الزيادة المعرفة بالاثنيين المطلوب معرفته في الاول اللازم منه تقدم الشئ على نفسه بمرتبتين، او اكثر.

15 قوله: وليس تعريف الحقيقة.
اقول: تعريف الشئ ليس عبارة عن تبديل اللفظ فقط، لان تبديل اللفظ بلفظ اشهر منه، انما يكون فيمن عرف الحقيقة ولان ليس عليه معنى اللفظ، كما اذا علم معنى الاسد ولم يعلم معنى النضنفر فيسأل عنه فيجواب باشهر منه وهو لفظ الاسد المتبدل بالاخفى؛ وهذا ينتفع به في اللغات.

20 قوله: والاضافات ينبغي ان يؤخذ.
اقول: تكرار الشئ في الحدود نهى عنه، كقولك «الانسان حيوان جسماني ناطق» والجسم داخل في الحيوان دال عليه بالتضمن، الا في محل الضرورة كالتضايقين، فان تعريف احدهما بالآخر محال لأن معرفتهما معا، ويجب

تقدم المعرّف على المعروف فلا يحدّ من أخذ المتصايفين مجردين عن التضاييف مع
السبب المرفوع للاضافة فيمتصّب حدّ ، كقولك «ان الانسان حيوان يولد آخر من نطفة
من نوعه من حيث يولد آخر من نطفة من نوعه» ، فالحيوان احد الذاتين المتصايفين
والذات المضافة للاخرى من نوعه وهى الذات الخاصة ويولد آخر من نطفة يسبّب
موقع للاضافة فيجب تكرار هذه التسمية ، والاّ لأمكن صدقه على الذات الموصوفة
بالابوة لا من جهة صفاتها ، لكن المقصود تحديد الذات مع الصفات ، الموضع
الثاني التكرار فى محل الحاجة ، كما فى المشتقات ، فانه يجب ان يؤخذ ما منه
لاشتقاق مع أمر ما فى حدّها على حسب مواضع الاشتقاق ، كقولك نعى تصريف
الاسود «انه شئ ما قام به السواد من حيث هو كذلك» ، فالذات الموصوفة بالسواد
لها اعتبار ان الاول أخذها مع صفة السواد والثاني أخذها مجردة لكن المعرّف هو
الاول دون الثاني ، ولما كان قولنا فى التصريف شئ ما قام به السواد يحتل المعنيين
ومن حيث هو كذلك يخرّج المعنى الثانى ويبنى المعنى الاول الذى كان هو المعرّف .
قال الشيخ :

فصل

فى الحدود الحقيقية

(14) اصطلاح بعض الناس على تسمية القول الدال على ماهية الشئ
«حدّاً» ويكون دالا على الذاتيات والأمير الداعلة فى حقيقته ، ومعرّف الحقيقة
بالموارض^{١١٩} من الخارجيات «ومسا» ، واعلم ان الجسم ، مثلا ، اذا اثبت له مثبت
جزء يثبت فيه بعض الناس وينكره بعضهم ، كما يستعرف ذلك الجزء ، فالمرسأهير لا
يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسى ، بل لا يكون الاسم الا لاجمع لوازم
تصوره ثم ان كل واحد من الماء ، مثلا ، والهواء اذا ثبت ان له اجزاء غير محسوسة

^{١١٩} ط : - بالموارض . يش : شبه تصريف الحقيقة بالموارض

ينكرها بعض الناس؛ فذلك الاجزاء عندهم لا تدخل لها قيسا يفهمون منه .
 وكل حقيقة جبرية اذا كان الجسم احد اجزائها وحاله كما سبق، فما تصود الناس
 منها الا أسورا ظاهرة عندهم هي المقصود بالتنسية للواقع ولهم . فاذا كان حال
 المحسوسات كذا، فكيف حال ما لا يحس شيء منه أصلا ثم ان الانسان اذا كان
 له شيء به تحققت انسانته، وهو مجهول للعامة والخاصة من المشاتين حيث جعلوا
 5 حده «الحيوان الناطق»، واستمداد النطق عرضي تابع للحقيقة والنفس التي هي
 مبدأ هذه الاشياء لا تعلم الا باللوازم والعوارض ولا اقرب الى الانسان من نفسه
 وحاله كذا، فكيف يكون حال غيره على أننا نذكر فيه ما يجب؛

افضل؛ ذكر الرئيس في «الاشارات» ان الحدة قول «ال» على ماهية
 10 الشئ؛ و«القول» هو اللفظ المركب لأن اللفظ الواحد انما ينتفع به في الالفاظ
 اللغوية والمراد بالادلة ما يدل بالمطابقة بين التضمن، كدلالة الحيوان الناطق على
 الانسان، و«الحد» اما ان يكون تاما او ناقصا، ف«التام» هو المشتغل على جميع
 ذاتيات الشئ واجزائه الداخلة في ذاته وحقيقته ولا يكون الا واحدا اذ جميع
 ذاتيات الشئ لا زيادة فيها ولا نقصان. واما «الحد الناقص»، فهو المركب من
 15 بعض الاجزاء وهو كثير متفاضل بكثرة الاجزاء وقتلها. واسم الحد يقع على الحد
 التام والناقص بالاشتراك، اذ التام يدل على الماهية بالمطابقة، كالاسم، الا ان
 الاسم مفرد والحد مركب؛ و«الحد الناقص» يدل على الماهية بالانترام ويقع على
 العدره الناقصة بالاشكيك، اذ الناقص الكثير الاجزاء بهذا الاسم اولى مما قلت
 اجزائه؛ واما اذا كان التصريف بالجنس القريب مع الخاصة اللازمة اليه فهو
 20 «الرسم التام»، كقولك «ان الانسان حيوان ضاحك»؛ وان كان بالجنس البعيد مع
 الخاصة فهو «الرسم الناقص»، كقولك «ان الانسان جسم ضاحك». هذا ما ذكره

جماعة المشائين^{١٢٠}، وأما ما ذكره في «حكمة الاشراق» فقال ان تعريف الحقيقة بالعوارض من الخارجيات «رسما»، كما تقول «ان الانسان ضاحك كاتب يادى البشره منتصب القامة عريض الظفار».

قوله: واعلم ان الجسم.

- اقول: ذهب «المعلم الاول» واتباعه الى ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة البسيطين الغير المحسوسين. وأما الأمور المحسوسة منه فكلها اعراض لإمكان تبدلها وتغيرها مع بقاء الحقيقة الجسمية بحالها. والقديماء ينكرون ذلك ويذهبون ان الجسم نفس المقدار الثابت الغير المتغير. وأما التغير المتبدل هو عرض على ما سيأتى تفصيله فيما بعد. فذكر الشيخ «السهرردى» ان الجسم اذا اثبت له مثبت جزؤه هو الهيولى والصورة، على ما يراه المشائون، يشك فيه بعض الناس من المتكلمين وغيرهم وينكروه بعضهم من القدماء ومن والمتفهم. فالجمهور لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمى الجسمى لتحل الجسم بدون ذلك الجزء الغير المحسوس، اذ مفهوم المسمى الجسمى لا يكون عندهم الا لجسوع أمور لازمة له محسوسة، ثم ان كل واحد من الماء والهواء والارض وغيرها من الاجسام المحسوسة اذا اثبت له المشائون اجزاء لا تحس، من الهيولى والصورة، فبنكرها الاوائل فلا تكون تلك الاجزاء عندهم لها مدخل فيما يفهمون من ذلك الجسم فلهزم ان يكون كل حقيقة جرمية من المركبات اذا كان الجسم احد اجزائها وحال اجزائه كما ذكرناه. ان لا يتصور الناس من تلك الحقيقة سوى أمور ظاهرة معسوسة عندهم هي التى تصدها الواضح بالتسمية لهم، ليس الا واذ كان حال الاجسام المحسوسة وانتهت اجزائها صعبا، على ما اشرنا اليه ونفصل بعد ذلك، فكيف يكون حال ما لا يحس من الجواهر العقلية والنفسية؟ فان معرفة ذلك وتصورها بالحد، على ما يذكره المشائون، في غاية الصعوبة وهذه مقدمة ذكرها

^{١٢٠} مثلا: ر. ن ابن سينا. والحاشية الخليل، البرهان: المقالة الرابعة، تصدير ومراجعة

حاجها توطئة لصعوبة التصرفات بالذاتيات والاجزاء الغير محسوسة على طريقة
المشائين . ثم الانسان اذا كان له ذات جوهرية بها تحققت انسانيته ، اعنى النفس
الناطقة ، فهو مجهول لخواص المشائين وعواملهم لانهم حددوا الانسان «بالحيوان
الناطق» . واستعداد النطق ليس بأمر جوهري ، بل هو عرض تابع للحقيقة
الانسانية والنفس الناطقة التي هي مبدأ ذلك غير معلومة للجوهر عندهم الا باللوازم
والاعراض ؛ ولا أقرب الى الانسان من نفسه وحاله بمعرفة نفسه كذا ، فكيف حال
غيره من الجواهر العقلية التي لا تتعلق بشئ اصلا ولا بحس ؟ فلا محالة معرفتها
بالطريق الذي ذكره في غاية الصعوبة وسيجب تحقيقه .

قال الشيخ :

قاعدة اشراقية

«فى هدم قاعدة المشائين فى التصرفات»

(15) سلم المشائين ان الشئ يذكر فى حده الذاتى العام والخاص ؛

فالذاتى العام ، الذى ليس بجزء لذاتى عام آخر للحقيقة الكلية الشئ يتميز بها
جواب ما هو ، يسمى «الجنس» ؛ والذاتى الخاص بالشئ سمي «فصلا» . ولهذين
نظم فى التصرف غير هذا ، قد ذكرناه فى مواضع أخرى من كتبنا . ثم سلمنا ان
المجهول لا يتوصل اليه الا من المعلوم ، فالذاتى الخاص للشئ ليس بمجهود لمن
يجهله فى موضع آخر فانه ان عهد فى غيره لا يكون خاصا به . واذا كان خاصا
به^{١٢٦} ، وليس بظاهر للحس وليس بمجهود ، فيكون مجهولا معه . فاذا عُرِف ذلك
الخاص ايضا ، ان عُرِف بالأمور العامة دون ما يخصه فلا يكون تصرفا له . والجزء
الخاص حاله على ما سبق . فليس للمود الا الى أمور محسوسة او ظاهرة من
طريق آخر . ان كان يخص الشئ جملةا بالاجتماع ، وسعلم كنه هذا فيما بعد .

ابراهيم مذكور . القاسرة ١٢٧٥/١٢٥٦ . ص ٢٧٠ الى ٢٦٦

١٢٦ ل . - واذا كان خاصا به

ثم من ذكر ما عرف من الذاتيات لم يأمن وجود ذاتي آخر غفل عنه وللمشعر ار
 المنازع ان يطالبه بذلك. وليس للمعرف حيثئذ ان يقول «لو كانت صفة أخرى
 لا طُلِمت عليها»، إذ كثير من الصفات غير ظاهرة. ولا يكفي ان يقال «لو كان له
 ذاتي آخر ما عرفنا للاحية دونه». فيقال: انما تكون الحقيقة عُرِفَت إذا عُرِفَت
 جميع ذاتياتها. فإذا انتدح جواز ذاتي آخر لم يُدرك لم يكن معرفة الحقيقة متيقنة. 6
 فتبين ان الاتيان على الحد كما التزم به المشائون غير ممكن للانسان وصاحبهم
 اعترف بصمود ذلك. فإذن ليس عندنا الا تصرفات بأمر تخص بالاجتماع.

انقول، شرع في هدم طريقة المشائين في التعريفات. في تقريره انك عرفت
 من التعاقد السالفة للمشائين ان الحد التام هو الذي يذكر فيه الذاتى العام، وهو
 الذى لا يكون جزءا للذاتى عام آخر. كالحويان الذى ليس بجزء للذاتى عام آخر،
 كاللون، بل هو جزء عام للحقيقة الكلية التى يظهر لها جواب «ما هو؟»،
 كالانسانية والفرسية والحصارية وغيرها، يُسمى «جنسا» وهو الكل الذاتى المقبول
 فى جواب «ما هو؟». والذاتى الخاص بالحقيقة يُسمى «فصلا» على ما عرفت
 تفصيل ذلك فيما مرّ في تعريف الحد التام والناقص، والرسم التام والناقص، ومن
 قواعدهم ان كل مجهول انما يتوصل اليه من المعلوم السابق عليه فالجزء الذاتى
 العام، كالحويان، لا يكون وحده مرقا للانسان المجهول لوجوده فى القرس والحصار
 وغيرها من الانواع المشاركة للانسان فى الحيوان. ولما الذاتى الخاص بالحقيقة
 الانسانية، فلا يكون معلوما ولا مفهوما لمن يجهله فى موضع آخر. لان ذلك الذاتى
 الخاص بالشيء ان كان موجودا فى غيره من الانواع، فلا يكون ذاتيا شامسا
 وفرضنا خاصا، هذا خلق. وان لم يكن موجودا فى غيره بل كان خاصا بالشيء
 وليس بمدرك بالمشاهدة ولا ظاهر للحس بوجه ما ولا معلوم بحال ما، فيكون لا
 سبحانه مجهولا مع الشيء المطلوب معرفته. فيعود الكلام الى معرفة هذا الذاتى
 الخاص بانه ان عُرِفَ بالأمور العامة دون الخاصة بالشيء وليس بتعريف له لمشاركة

غيره فيه ، وإن عُرف بالجزء الخاص به مع انه ليس بظاهر للحس ولا معلوم بوجه
 ما فيكون مجهولا معه . كما مرّ تقريره . ويحتشد لا بدّ من الرجوع في التعريف
 والمعرفة اما الى امور محسوسة ظاهرة للحس ، او لأمور معقولة ظاهرة مكشوفة للعقل
 بطريق المشاهدة او من طريق آخر ان كان يخص ذلك الشئ جملتها بالاجتماع ،
 كما يستمره في «الفصل الثالث»^{١٢٢} . ثم لما ذكرت الذاتيات العامة والخاصة بالشئ
 في التعريف لم يؤمن الففلة عن ذاتي آخر ، ويحتشد للنزاع ان يطالب بذلك ،
 وليس للمعرف ان يقول : «لو كانت هناك اجزاء أخرى او صفات لا طُلعت عليها
 لجواز خفياتها عليه» . فان اكثر الاشياء مجهولة لنا والمعارف الانسانية قليلة جدا ،
 ولا يصح ان يقال «لو كان لي ذاتي آخر لما عرفت الماهية بدونه» . فإنا نمنع معرفة
 الحقيقة لانها لما تُعرف اذا عُرِفَت جميع ذاتياتها فاذا جاز الففلة عن بعض
 الذاتيات لم يتحقق معرفة الحقيقة ، فيكون للشئ واقعا في معرفتها ، فتكون مجهولة .
 ثم اذ كانت الحدود عند المشائين مركبة من الاجناس والفصول وتتميز الاجناس
 والفصول من اللوازم العامة والخاصة صعب حتى انهم عدلوا في اكثر المواضع عن
 الحدّ لصعوبته بالتبني المذکور الى الرسوم المؤلفة من الخواص ، فظهر ان الاتيان
 بالحدّ بالطريق الذي ذكره المشايخ ونهجه^{١٢٣} غير ممكن . والمعلم الاول والشمخ
 ابر على اعتقنا بصعوبة ذلك ، فليس عندنا الا التعريف بأمور يختص اجتماعها
 بالشئ ، كما ذكرناه في تعريف الانسان انه «الضاحك الكاتب المنتصب القائمة الهادي
 البشرية العريض الاطراف» . فان جميع هذه لا تجتمع الا في الانسان وان جاز
 وجود بعضها في غيره . وسيأتي له تنم في «الفصل الثالث» ، ان شاء الله تعالى .

^{١٢٢} «الفصل الثالث» في بعض المخطوطات في نُكُت اشراقية «از مهمترين بخشهای کتاب
 حکمت الاشراق» است و در آن مبرهنة می رسانی از اهم مبانی آراء فلاسفة مشاء را در
 ده «حکمة» سروده هست و از داده و سخن بر همین پایه تا به بیان روش اشراقی را در
 هر سوره . و لهذا دو کلمه ثبت کند . م . و . ک . : «حکمة الاشراق» ص ٦٦ ال ١٠٥

وذكر الشيخ في «المطاريحات»^{١٢٦} ان الصعوبة المذكورة في الحد إنما هي في الحد بحسب الحقيقة والماهية، ولما تعريف المسمى بأجزاء المفهوم فينتفع به نعمًا يقرب مما بحسب الحقيقة، فإن إعطاء الحدود الحقيقة حقها صعب كما مرّ بهانه. وأما الحدود التي بحسب المفهوم فلا^{١٢٧} يتأتى فيها ذلك، لأنه إذا عُنِيَ بالإنسان «الحيوان الضاحك لانتصاب القامة، ذو النفس المدركة للكليات»، كان حدًّا تامًّا لا يمنع من الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديله بأن يقال أنه «الحيوان الناطق الصريح الاظفار الباهية البهرة». فإن الأمور التي ذُكرت في الاول ذاتيات بحسب المفهوم والعناية ولا يجوز تبديل ذاتيات الحد ولا الزيادة والنقصان فيها، ويساوى هذا القانون في الحد بحسب المفهوم لكلا يقع القلط في الحد، وهذا ليس برسم، لأنه باللوازم والرسم يعترف ان الاسم ليس لهذه المحمولات، بل لأمر يتنقل الذهن منه اليه والحد بحسب المفهوم، يعنى بالاسم، مفهوم هذه الصفات التي كل واحد ذاتي بحسب المفهوم والعناية، فالحد بحسب المفهوم أجود وأصح مما بحسب الحقيقة، واليه يحيل فضلاء أهل النظر.

قال الشيخ:

18

^{١٢٦} «سهروردی در منظومات کتاب الفاشاوع والمطاريحات» پنج شرح تصريف را نام می برد و به تفصيل شرایط هر کدام را مورد تحویل قرار می دهد، وی شاهد اولین فیصوفه اسلامی است که شرح پنجم را با نام «القول المرفوع» بحسب مفهوم الشئ» همین تفسیر بهاصد، این بخش از کتاب الفاشاوع والمطاريحات الفلم الاولیه فی المنطق» به پانچ تفسیرده. م ۱۴ فصل مسرط به تصريف را وقسم این بطور ضمیمه و منتشر شده است ۱ ر. ک. «مبانی تصريف در فلسفه اشراقیه»، در «چشم نامه جواد صلح»، نویسنده ابليس.

المقالة الثانية

في الحجج ومبادئها

وهي تشتمل على ضوابط

الضابط الاول

«في الرسم القضية والقياس»

(16) هو ان القضية قول يمكن ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب .

والقياس هو قول مؤلف من قضايا اذا سُلِّتْ لزم عنه لذاته قول آخر . والقضية التي هي ايسر القضايا هي العملية وهي قضية حكم فيها بان احد الشيئين هو الآخر او ليس . مثل قولك^{١٢٦} «الانسان حيوان او ليس» . فالمحكوم عليه يُسَمَّى

«موضوعها» ، والمحكوم به يُسَمَّى «محمولا» . وقد يَجْمَلُ من القضيتين قضية واحدة ، بان يخرج كل واحدة منهما عن كونها قضية ويربط بينهما . فان كان الشرط يلزم يُسَمَّى «شرطية مصلة» ، كقولهم «ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» وما قُرِنَ به حرف الشرط من جزئها يُسَمَّى «المقدِّم» ، وما قُرِنَ به حرف الجزاء يُسَمَّى «التالي» . وان اردنا ان نجعل منها قياسا ، ضَمَمْنَا اليها قضية حملية

لاستثناء عين المقدم ليلزم منه عين التالي ، كقولنا «لكن الشمس طالعة ، فليزِم ان يكون النهار موجودا» ؛ او لاستثناء نقيض التالي لنقيض المقدم ، كقولك^{١٢٧} «لكن ليس النهار موجودا ، فليست الشمس طالعة» . فانه اذا وُجِدَ الملزوم ، فبالضرورة يكون اللازم قد وُجِدَ ؛ واذا اُرتَضِعَ اللازم ، يكون الملزوم قد اُرتَفِعَ ، ولا يستثنى نقيض المقدم ولا عين التالي ، فانه قد يكون التالي اهم من المقدم . كقولك^{١٢٨} «ان

^{١٢٦} ط : قولنا

^{١٢٧} ط : كقولنا . يش : شيء قولنا

^{١٢٨} ط : كقولنا . يش : شيء قولنا

- كان هذا اسره^{١٣٩}، فهو لونه». فلا يلزم من رفع الاخص وكذبه رفع الاعم وكذبه. ولا من وضع الاعم وصدقه وضع الاخص وصدقه، بل انما يلزم من وضع الاخص وصدقه وضع الاعم وصدقه. ومن رفع الاعم وكذبه رفع الاخص وكذبه. وان كان الربط بين العمليتين بمناد يُسمى «شرطية منفصلة». كقولنا «اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا». ويجوز ان تكون^{١٤٠} اجزائها اكثر من اثنتين. 5 والحقيقة هي التي لا يمكن اجتماع اجزائها ولا التخلو عن اجزائها. وان اريد ان يجعل منها قياس، يستثنى فيها عين ما يتفق. فيلزم تقيض ما بقى، كان واحدا او اكثر، او تقيض ما يتفق فيلزم عين ما بقى. وان كانت ذات اجزاء كثيرة واستثنى تقيض واحد، فتبقى منفصلة في الباقي. وقد تُركب^{١٤١} متصلة من متصلتين، كقولهم «ان كان كلما كانت الشمس طالعة، فالتهار موجود، كلما كانت الشمس غاربة، فالليل موجود». وقد تُركب^{١٤٢} منها منفصلة، كقولنا «اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة، فالتهار موجود؛ واما ان يكون كانت الشمس غاربة، فالليل موجود» والتصرفات كثيرة. ومن كان له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القوانين. واعلم ان الشرطيات يصح قلبها الى العمليات^{١٤٣}، بان يصرح باللزوم او العناد، فنقول «طلوع الشمس يلزمه وجود النهار» او «بعبارة الليل». فكانت^{١٤٤} الشرطيات معرفة عن العمليات. 10
- افول! لما نخرج مما يتعلق بالتصورات واكتسابها بالحدود شرع في «المقالة الثانية» فبدأ يتعلق بالتصديقات واكتسابها بالعجج القياسية ومبادئ العجج، هي

١٣٩ طه سوادا

١٤٠ طه يكون

١٤١ طه يتركب. يش: عه يتركب منفصلة

١٤٢ طه يتركب

١٤٣ في اسره العملية

١٤٤ يش: ش: يور: ل. س. طه فكان

القضايا وانواعها وامنائها . واكتساب التصورات بالاقوال الشارحة تُسمى
 بـ«التركيب التفيدي» . لانك اذا قلت في حدّ الانسان «انه الحيوان الناطق» فقد
 قيدت الاول الذي هو الحيوان بالثاني الذي هو الناطق . ويقوم مقامهما في الغلب
 لفظ مفرد كلفظ الانسان في المثال المذكور . واما التصديقات . الذي هو القسم
 الثاني . فيسمى بـ«التركيب الغوري» . واكتسابها بالحجج تُسمى «القياس» : ثم
 التركيب اما ان يكون تاما . وهو ما يحسن السكوت عليه . وهو اما ان يحتمل
 الصدق والكذب . ويسمى «غيرا» . و «قضية»^{١١٠} او لا يحتمل . وهو ان دلّ على
 طلب الفعل بالوضع فيسمى مع الاستعلاء «أمر» . او مع التناسل «القياس» ومع
 الخضوع «مسئلة» و «دعاء» . وان لم يدلّ يسمّى «تنبها» ويندرج فيه «التمنى» و
 «الترجي» و «القسم» و «النداء» : واما ان يكون التركيب ناقصا . وهو اما ان يكون
 تقييدا او سركما من اسم او كلمة مع أداة كقولك «زيد قى» والمقصود المنتفع به
 هاهنا هو التركيب الذى ينطق اليه للتصديق والتكذيب والحد^{١١١} . وهو الخبر
 والقضية والقول الجازم . والقياس قول مؤلف من اقوال اذا سلّمت لزوم عنه قول آخر .
 فقوله «من اقوال» احتراز به عن القضية الواحدة التى يلزيمها المعكسين لذاتها ولا
 يسمّى قياسا . ولا يعنى لقوله «اذا سلّمت» انها تكون مسلّمة في ذاتها لماها قد
 تكون كاذبة او احدها . كقولك «كل انسان حجر وكل حجر حيوان» او «كل حجر
 جسم» بل يعنى انها بحيث لو سلّمت لزوم عنها النتيجة . فان الفرقين المذكورين اذا
 سلّمتا لزوم كل انسان حيوان او جسم : فيندرج فيه القياس الصادق المقدمات
 وركائدها . ونعنى باللزوم . اللزوم الاعم من اليقين وغيره . لندرج فيه القياس
 الكامل . وهو الشكل الاول وغيره من باقى الاشكال . وهذا اللزوم عن مجموع
 المادة والصورة لا عن احدهما . واحتراز بقوله «لذاته» عن لمرين : الاول . عن

١١٠ مر - ونظية

١١١ ل - والحد

- القياس الذي لزم عن قول آخر بواسطة مقدمة اجنبية خارجية عن المقدمتين ليست من لوازمهما ، ويُسمى «قياس المساواة» . كقولك «آ» مساو لـ«ب» و«ب» مساو لـ«ج» . فإذا سلّمنا لزم ان «آ» مساو لـ«ج» لا لذاته بل ينتج لذاته ان «آ» مساو لمساوي «ج» . فإذا انضم اليها وكل ما هو مساو للمساوي فهو مساو . وهي المقدمة المحذوفة لزم ان مساو لـ«ج» . وهو المطلوب ؛ فلو لم يقل لذاته لا ينقض لهذا
- لكونه قولاً مؤلفاً من مقدمتين لزم عنهما قول آخر ، وليس بقياس اقتراني لعدم اشتراك المقدمتين في حدٍّ ، فان محمول المقدمة الاولى مساواة «ب» وموضوع الثانية نفس «ب» وليس باستثنائي لعدم ذكر النتيجة ، او تنقيهاً ، بالفعل ، بل هو قياس بالنسبة الى قولنا «آ» مساو لمساوي «ج» لا بالنسبة الى «آ» مساو لـ«ج» لا احتراز
- الثاني في قولنا لذاته عن المقدمتين المستلزمتين لقول آخر بواسطة مقدمة من لوازمهما غير خارجية عنهما ، وهي عكس نقض احديهما ؛ كقولنا في «ان جزء الجواهر جواهر» ان جزء الجواهر يوجب ارتفاع الجواهر وكلما ليس بجواهر ، فلا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجواهر ويلزم من تسليحهما ان جزء الجواهر جواهر لا لذاتيهما ، بل بواسطة عكس نقض الثانية ، وهي كلما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجواهر فهو جواهر ، وحينئذ ينتج بالذات جزء الجواهر جواهر ، وهو المطلوب ؛ واحتراز بقولنا قول آخر عن القضية للمحمولة جزء قياس ، فان مجموع المقدمتين يستلزمان كل واحد منهما ، وليس مجموعها قياساً بالنسبة الى واحد منهما بل بالنسبة الى القول المخاير لكل واحد منهما .
- قوله : والقضية التي هي ايسر القضايا .
- اقول : القضية والخبر ، وهو ما احتمل الصدق والكذب . ينقسم الى قسمين . لانهما اما ان تحمل عند حذف ادوات الربط الى مفردتين او مركبتين . والاول ، هو «القضية الحملية» وهي ايسر القضايا وهي التي حكم فيها بان احد الشئيين هو الآخر او ليس . وهي مؤلفة من «موضوع» محكوم عليه و«محمول»

محكوم به ، ونسبة بينهما بها يرتبط المحمول بالموضوع ارتباط ايجاب ، و سلب
واللفظ الدالّ عليها ، كهو ، ويكون ، وغيرهما . «رابطه» ، كقولك «الانسان هو
الحيوان» والمحمول اذا كان كلمة او اسما مشتقا ارتبط وحده بالموضوع بما تضمنه
من النسبة الى موضوع ما غير معين كـ «زيد يكتب او كاتب» : والمحمولات
الهامدة كقولك «زيد جسم» لا يدلّ على النسبة الى موضوع ما لخلوها عن
الضمائر الدالة عليها ، ولا بدّ في الكل من التصريح بالروابط الدالة على الموضوع
المعين لكون الحاجة تدعو الى انتساب موضوع معين ، لا الى موضوع ما ، الذي تدلّ
عليه الكلمة والاسم المشتق ولا يلزم من ذكرها تكرار ، كما توهمه فخر الدين
«الرازي» لا استئذان الرابطة فيها مرة أخرى ؛ فان الضمير المستكن انما يدلّ
على موضوع ما غير معين ، والرابطة المذكورة بالفعل يحين ذلك الموضوع . والثاني ،
وهو الذي تتحلل القضية فيه الى مركبين ، يُسمّى «شرطية» فان استلزم احدهما
الاخر ، او سلب ذلك كانت متصلة وتخرج كل واحدة من القضيتين عن كونها قضية
بادوات الشرط كقولك «ان كانت الشمس طالعة فالتأهات مريجة» ، او ليس» وما قرّن
به حرف الشرط من جزئي القضية الشرطية يُسمّى «المقدّم» ، ككان وكلما ، واذا ما ،
وحينما ، وامثالها ، وما قرّن به حرف الجزاء كالفاء ، يُسمّى «التالي» .

قوله : وان اردنا ان نجعل منها قياسا .

القول : القضية الشرطية اذا ضمنا اليها قضية أخرى حملية يُسمّى ذلك
«قياسا استثنائيا» ، وهو قياس مركب من شرطية متصلة او منفصلة ، ومن قضية
استثنائية اما حملية . ان كانت الشرطية مركبة من حمليتين او شرطية ان كانت
مركبة من شرطيتين وهي وضع لاحد جزئي الشرطية او رفع لها ليلزم من ذلك وضع
انطرف الآخر او رفعه ؛ والقضية الشرطية . سواء كانت متصلة او منفصلة ، لا بدّ
وان تكون مبرهنة والا فحصل الاختلاف . والمتصلة يجب ان تكون لزومية اذ
الاتفاقية لا تتيج فان استثناء تقيض التالي غير ممكن لاجتماع الجزئيين على

الصدق ، وعدم الاتصال بين نقبض الجزئين واستثناء عين المقدم وإن انتج عين
 التالى إلا أنه لا يتوقف على العلم بالوضع والاتصال : ثم وقت الاتصال والانفصال
 أن لم يكن وقت الاستثناء فيشترط كلية المقدمة الشرطية والاستثنائية ، وإلا لجاز أن
 يكون حال اللزوم والعناد مقاييرا لحال الاستثناء ، فلا يحصل الانتاج وإذا كانت
 الشرطية متصلة فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالى ، واستثناء نقبض التالى ينتج 5
 نقبض المقدم لوجوب وجود اللازم عند وجود الملزوم ، ونفى الملزوم عند نفي اللازم ،
 واستثناء النقبض المقدم لا ينتج نقبض التالى وعين التالى لا ينتج عين المقدم لهوذا
 أن يكون اللازم أهم من الملزوم ، وحاشد لا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم ولا
 من وضع الاعم وضع الاخص ، كقولك «أن كان هذا سوادا ، فهو لون» ولا يلزم من
 رفع الاخص ، وهو السواد ، وكذه رفع الاعم ، وهو اللون ، وكذه ، ولا من وضع ■
 الاعم ، وهو اللون ، وصدقه ، وضع الاخص ، وهو السواد وصدقه ، وذلك طاهرا من
 قوله «وإن كان الرط بين الحملتين بعناد» .

أقول : إذا كان الرط بين قضيتين حيلتين باءة الانفصال والعناد بين
 الحملتين يُسمى «الشرطية منفصلة» ، كقولك «هذا العدد إما أن يكون زوجا أو
 فردا» ، والمنفصلة ، وهى التى يحكم فيها بالمتاقاة بين قضيتين ، إما أن تكون تلك 15
 المتاقاة فى طرف الثبوت والانتفاء جميعا فقط ، وهى «مانعة الجمع» ، أو فى طرف
 الثبوت وهى ايضا «مانعة الجمع» ، أو فى طرف الانتفاء وهى «مانعة الخلو» ؛
 والحقيقة هى التى تمنع اجتماع جزئيهما على الصدق والكذب معا ، وهى تتركب من
 قضيتين تكون احدهما نقبضا للآخرى ، كقولك «هذا العدد إما زوج أو لا 20
 سارية لنقبضها» كقولك «هذا العدد إما زوج أو فرد» ولما امتنع اجتماع النقيضين
 وارتفاعهما فى المنفصلة الحقيقية فاستمع اجتماع جزئيهما على الصدق وارتفاعهما
 على الكذب ؛ والحقيقة المركبة من الشئ والمساوى قد تكون اجزائها متناهية ، كما
 سراً ، أو غير متناهية ، كقولك «هذا العدد إما أن يكون اثنين أو ثلاثة أو اربعة ،

هكذا إلى غير النهاية» فإن أي جزء أخذته كان لازما مساويا لتقيض باقى
الاجزاء . واما «المنفصلة المانعة الجمع»، هى التى حكم فيها بامتناع اجتماع
طرفيهما على الصدق ويجوز اجتماعهما على الكذب. وهى مركبة من القضية وما
هو اخص من التقيض. كقولك «هذا الشئ اما ان يكون حجرا او شجرا»، فكل
جزء اخص من تقيض الآخر فومتنع اجتماع الجزئين اذ لو اجتماعا صدقا مع ان
5 كل واحد اخص من تقيض الآخر وصدق الشئ مع الاخص يستلزم صدقه مع الاعم
فيصدق التقيض على شئ واحد، وهو محال. ولا يمتنع خلوها وكذبها والا
لكان كذب كل منهما ملزوما لمن الآخر، فلا يكون كل واحد اخص من تقيض
الآخر، والمقدر خلاف. واما «المنفصلة المانعة من الخلو»، فهى التى حكم فيها
بامتناع اجتماع طرفيهما على الكذب ويجوز اجتماعهما على الصدق وهى اخص من
10 قول من قال انها انشئ يمتنع اجتماعها على الكذب فقط وهى مباينة للحقيقة والمراد
عند الاطلاق وكونها جزء قياس هو الاعم وهى مركبة من القضية. وما هو اعم من
التقيض، كقولك «اما ان يكون زيد فى البحر ولما ان لا يفرق» فكل جزء اعم من
تقيض الآخر فومتنع ارتفاعهما، اذ لو كذبا مع ان كل جزء اعم من تقيض الآخر
15 وكذب الشئ مع الاعم يستلزم كذبه مع الاخص المستلزم لكذبه مع التقيض،
فيكذب التقيضان، وهو محال؛ ويجوز صدقهما اذ لو لم يصدقا لكان كلما صدق
احدهما كذب الآخر، والتقدير ان كل واحد اعم من تقيض الآخر فيكون العام
مستلزما للخاص، وهو محال. وان اردت ان تُركب قياسا من المنفصلات فان كانت
حقيقة، فاستثناء عينيهما كان ينتج تقيض الآخر لامتناع صدق الجزئين.
20 واستثناء تقيضيهما كان ينتج عين الآخر لامتناع كذب الجزئين، واستثناء عين
ايهما كان ينتج تقيض الآخر فى «مانعة الجمع» لامتناع اجتماع الجزئين على
الصدق، واستثناء تقيضيهما كان لا ينتج عين الآخر لجواز اجتماع الجزئين على
الكذب، واستثناء تقيضيهما كان فى «مانعة الخلو» ينتج عين الآخر لامتناع

الخَلْو عن الجزئين . واستثناء عين ايهما كان لا ينتج تقيض الآخر لجواز اجتماع الجزئين على الصدق . وإن كانت المنفصلة فولات اجزاء كجمرة . كقولك «العدد اما ان يكون اثنين او ثلاثة او اربعة . الى غير النهاية» . فاستثناء تقيض ايهما كان ينتج عين الباقي . فنقول «لكنه ليس باتين» . فينتج انه «اما ثلاثة او اربعة او خمسة» ولم يجرأ .

5

قوله : وقد تُركِب متصلة من متصلتين .

- اقول : لما كان كل من المتصلة والمنفصلة يتحلل الى قضيتين فاما ان تكونا حيلتين او متصلتين او منفصلتين . او حيلية ومتصلة . او حيلية ومنفصلة . او متصلة ومنفصلة . فحيلتها ستة اقسام لكل شرطية : ولما كان المقدم في المتصلة يتميز عن التالي بالطبع . كما هو في الوضع . لجواز كون التالي اعم من المقدم . 10 كقولك «ان كان هذا انسانا فهو حيوان» دين للعكس كان في طبع المقدم ان يكون ملزوما وبخاصة وفي طبع التالي ان يكون لازما وبعاما . فلذلك ينقسم كل واحد من الاقسام الثلاثة الاخيرة في المتصلات الى قسمين اذ المركب من حيلية ومتصلة قد يكون المقدم الحيلية وقد يكون هو المتصلة . وكذا المركب من حيلية ومنفصلة : 15 والمركب من متصلة ومنفصلة قد يكون المقدم المتصلة وقد يكون هو المنفصلة . فاقسام المتصلات ستة والمتصلات ثمة . فالمركب من المتصلتين . كقولك «ان كان كلما كانت الشمس طالعة . فالتهار موجود» وقد يكون «لذا كان النهار موجودا . فالشمس طالعة» ومن المنفصلتين «ان كان اما ان يكون العدد زوجا واما ان يكون فردا» فليس البتة اما ان «يكون زوجا واما ان يكون فردا» : والمركب من حيل 20 ومتصل . والمقدم متصل «ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالتهار موجود» . فطلوع الشمس ملزوم لوجود التهار . وان كان المقدم حيليا . كقولك «ان كان طلوع الشمس ملزوما لوجود التهار . فكلما كانت الشمس طالعة فالتهار موجود» . واستخراج باقى الاقسام مما عرفت سهلا . وان لودت ذلك فاطلبه من كتبنا

- المبسوطة^{١١٧}. وان اردت ان تغلب الشرطيات الى العمليات فيجب ان تصرح باللزوم او العناد، كما تقول في قولنا «كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود» ان طلوع الشمس يلزمه وجود النهار. وفي قولنا «اما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجودا»، ان وجود النهار يمانده وجود الليل. فتكون الشرطيات حينئذ محرقة عن العمليات وقد بطلناه في «شرح التلويحات»^{١١٨}. فليطلب امثال ذلك من هناك.
- قال الشيخ،

الضابط الثاني

«في اقسام القضايا»

- 10 (17) هو ان الشرطية اذا قبل فيها «اذا كان، كان»، او «اما واما»، فيصح ان يكون دائما ار نى بعض الاوقات، فتعين؛ والا يكون موهلا مغلطا. وفي العملية، اذا قبل «الانسان حيوان»، فتعين ان كل واحد من الانسان كذا، او بعض جزئياته. فان الانسانية لذاتها لا تقتضى الاستفراق، اذ لو اقتضت ما كان الشخص الواحد انسانا، ولا ايضا تقتضى التخصيص، بل هي سالحة لهما، فلنعم ان الحكم هل هو مستغرق او غير مستغرق، حتى لا يكون
- 15 اعمالا مغلطا. فالقضية التي موضوعها شاخص تسريها «شاخص»، كقولك «زيد

^{١١٧} «شهرزورى در مائى نامه جامع فلسفى خود به تمام طالعجرة الالهيه لى معلوم لمقائى انريانه»، در مقاله دوم «فى مائة الشجرة وتفاصيل العلوم الاكيدة المتكيدة» به تصيل جزئيات كلية مسائل منطقى را شرح داده است. اين اثر منتشر نشد از متن بهم فلسفه اسلامى ست و بدان مير طراد دو «تساوت» و صدر القاهين دو «لسان فرهمه» بارها اشاره نموده اند. م. ر. ك. مقاله لينجانب با عنوان «معرضى و دروسى نسخة خطى شجرة الهية اثر فلسفى شمس الدين محمد شهرزورى»، ايران شناسى، سال دوم - شماره ٥٦ بهار ١٣٦٩، ص ٨٩ الى ٩٠٨.

^{١١٨} «كتاب» شرح التلويحات، المصروف بالتصححات، يكى از دوشرحى ست كه بر تاليف

كاتبه». والتي موضوعها شامل وعين فيها الحكم على كل واحد. هي كقولنا
 «كل انسان حيوان» لو^{١٨٩} «ولا شئ من الناس بحجر» في السلب. فان لكل
 قضية ايجابيا وسلبا، اى اثباتا ونفيا. وفيما يتخصص بالعض، هي كقولنا^{١٩٠}
 «بعض الحيوان انسان» لو «ليس». ويسى اللفظ المخرج من الاحمال
 «سورا»، مثل «كل» و «بعض» وغيرها. والقضية المصورة محصورة، والخاصة
 الكلية سماتها «القضية المحيطة». والتي عين فيها الحكم على البعض «مهمة
 بضية». وفى المهمة البضية الشرطية نقول «قد يكون اذا كان او اما»
 والبعض فيه اممال ايضا، فان ابحاث الشئ كثيرة. فلجعل لذلك البعض فى
 القياسات اسم خاص وليكن مثلا «ج». فيقال «كل ج كذا» لتصور^{١٩١} القضية
 محيطة، فيزول عنها الاحمال المذللط. ولا ينتفع بالقضية البضية الا على بعض
 مواضع العكس والتعريض وكذا فى الشرطيات، كما يقال «قد يكون اذا كان زيد
 فى البحر، فهو غريق» فليتم ذلك الحال وتكمل مستغرقة. فيقال «كلما كان
 زيد فى البحر وليس له فيه مركب وسباحة، فهو غريق». وكون طبيعة البعض
 مهمة لا تتكرر. واذا تجمعت من العلوم لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال
 بعض الشئ مهما دون ان يمين ذلك البعض. فاذا عمل على ما قلنا، لا تبقى
 القضية الا محيطة، فان الشواخص لا تطلب حالها فى العلوم وحينئذ تصير احكام
 القضايا اقل واضبط واسهل.

(18) واعلم ان كل قضية حالية من حقها ان يكون فيها موضوع

ومعمول، ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب؛ وباعتبار تلك النسبة سارت

سهروردى تحریر شدہ است: توسط سید بن منصور ابن کتوبہ و شہروردی، م ٤

١٨٩ ط ١ ج

١٩٠ ل ١ - هي كقولنا - يش، ش، كقولنا

١٩١ ط ١ متفهر

القضية قضية . واللفظة الدالة^{١٥٢} على تلك النسبة تُسمى «الرابط» . وقد تحذف في بعض اللغات ويورد بدلها هيئة ما مشعرة بالنسبة ، كما يقال في العربية «زيد كاتب» ؛ وقد تورد كما قيل «زيد هو كاتب» . والسالبة هي التي تكون سلبها قاطعا للروابط^{١٥٣} . وفي العربية ينبغي ان يكون السلب متقدما على للرابطة لينفيها . كقولهم «زيد ليس هو كاتبا» . وإذا ارتبط السلب ايضا بالرابطة فصار جزءه أحد 5 جزئها فالرابط الابهائي بعد باقي . كما يقال في العربية «زيد هو لا كاتب» فان الربط باقي . وقد يسمي^{١٥٤} السلب جزء المحمول ، والقضية موجبة تُسمى «معدولة» . وفي غير العربية قد لا يُعتبر تقدم الرابطة وتأخرها في السلب والابهائي . بل ما دام الرباط حاصلًا والسلب سواء كان جزء المحمول او الموضوع هي موجبة الا ان يكون السلب قاطعا لها . اذا قلت «كل لا زوج فهو فرد» فهو ايهابي الفردية على 10 جميع الموصوفات باللازوجة ، فتكون موجبة . والحكم الموجب الذهني لا يثبت الا على ثابت ذهني . والموجب على انه في العين لا يكون الا على ثابت عيني^{١٥٥} . والشروطيات ايضا ان تكثرت السلبوب فيها والربط للزومى ، او التضادى باقي ، فالقضية موجبة . والسلب اذا دخل على سلب من غير اعتبار حال آخر . يكون ايهابا . واذا قلت «ليس كل انسان كاتبا» يجوز ان يكون البعض كاتبا ، فالذى 15 يتقن فيه سلب البعض فحسب . واذا قيل «ليس لا شئ من الانسان كاتبا» يجوز ان لا يكون البعض كاتبا وسلب المتصلة برفع اللزوم ، وسلب المتصلة برفع العناد . اقول : اذا قلت في المتصلة «انا كائن الشمس طالعة» فانهار موجود» او دائما ان يكون العدد زوجا او فردا» فان هذا وامثاله مهمل مقلط . فانه يجوز ان

١٥٢ ط : اللفظ الدال

١٥٣ يش : ط : للرابطة

١٥٤ يش : ط : صور

١٥٥ ل : لا يكون الا على ما هو ثابت في عيني

يكون ذلك دائما ومحسورا وكلها ويجوز ان يكون ذلك في بعض الاوقات، فيجب ان
يُعين ذلك الحكم انه دائم او في وقت ما ثلثا يقع في الاهمال للمنطق.

واعلم ان حصر الشرطيات لا يكون يكون المتقدم والتالي محصورين ولا
محصورا لتحصيرهما واحمالهما ولا احمالهما. فان قولك «كلما كان زيد يكتب»

فزيد «يحرك يده»، فموضوع المتقدم والتالي مخصصان. والمتصلة كلية، بل
حصرها لمعوم، لاتصال والانفصال في جميع الازمنة والفروض والاضاع العارضة
للمقدم ان كانت كلية او في بعض الاوقات والاضاع ان كانت جزئية، كقولك
«كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود» معناه اى «في اى زمان واى حال»،

ووضع فُرض فيه صدق المقدم، اعنى طلوع الشمس، يصدق معه لزوم التالى، اعنى
وجود النهار، فلزوم صدق التالى للمقدم عام في جميع الازمنة والاضاع فلا حال

يفرض صدق المقدم فيه الا ويصدق معه لزوم التالى. ولا يمتون بالاضاع المرار
بمعنى ان كل مرة حصل فيه المقدم لزومه التالى وجمعه، اذ قد يكون أسرا ثابعا لا

عود فيه، كقولك «كلما كان الله حيا، فهو عالم» ومخصوصها بمخصوص الزمان، او
بمعنى الفرض، او الوضع الذى يصدق فيها لزوم التالى للمقدم، كقولك «ان جئتنى

اليوم، او مع زيد، اكرمتك». فاللزوم مختص بحال وهو اليوم المخصوص، والاهمال
ان يكون التالى ثابعا للمقدم في الجملة، كقولك «ان جئتنى اكرمتك»، فالتالى تابع

للمقدم من غير تعيين الاتباع في جميع لوضاع المقدم او في بعضها؛ والكلية ما
حكم يكون التالى فيها لازما للمقدم المفروض ويوجد في كل زمان مع كل وضع

للمقدم بسبب افتتان الاحوال للممكنة.

قرله، وفي العملية اذا قيل الانسان حيوان.

اقرله، اذا قلنا في العلوم في مثل «ان الانسان حيوان» في العمليات كان
ذلك قضية حملية مهلة مقلطة، ليجوز ان يكون كل واحد حيوانا او البعض منه.

فيجب ان يعين الحكم فيه فيكون كل واحد من الانسان حيوانا او البعض؛ كذلك

إذا الإنسانية لذاتها لا تقتضي الاستغراق والمعوم والا لم يكن الشخص الواحد إنساناً ولا الخصوص والا لم يكن الكل إنسان فهي صالحة لهما ، فلا بد وان يمتن ان ذلك الحكم هو مستغرق او غير مستغرق لتخرج القضية بذلك عن الاحمال المغلط .
واعلم ان موضوع القضية الحملية ان كان شخفاً معيناً يُسمى «مخصوصة»

- و «متممة» ، كقولك «زيد كاتب او ليس» : وان كان كلياً وكان الحكم على نفس الطبيعة الكلية من حيث هي عامة تُسمى «قضية طبيعية» . كقولك «الإنسان نوع» و«الحيوان جنس» : وان كان الحكم على ما صدق عليه المفهوم الكل من الافراد تُسمى «القضية محصورة» و«مسورة» ان كان هناك سور ، وهو اللفظ الدال على كمية افراد الموضوع ؛ فان الحكم ان كان على كل الافراد بالثبوت ، فهي الكلية الموجبة وسورها «كل» ، كقولك «كل انسان حيوان» او بالسلب ، وهي السالبة الكلية وسورها «لا شيء» و«لا واحد» . كقولك «لا شيء ولا واحد من الانسان بهجر» ؛ وان كان الحكم على بعض افراد الموضوع فهي اما موجبة جزئية وسورها «ليس بعض» ، و«بعض ليس» ، و«ليس كل» . والفرق بينهما ان ليس كل يدل بالمطابقة على سلب الحكم عن كل الافراد وعن البعض بالالتزام والا بالعكس . وليس «بعض» قد يستعمل للسلب الكل ، كقولك «ليس بعض الناس جماداً» يمتن بذلك سلب الجمادية عن جميع افراد الانسان ، ولا يستعمل للايجاب . و«بعض» ليس قد يستعمل للايجاب المعدول ، كقولك «بعض الحيوان هو ليس بانسان» ، يمتن بذلك حمل الانسان على بعض الحيوان . ولا يستعمل للسلب الكل وان لم يقتصر السور بالموضوع الكل ، فهي القضية للمهلة ، كقولك «الانسان ضاحك او ليس» وهي في قوة الجزئية اما ان تصدق كليته ام جزئيته وانما كان صدقت جزئيته ؛ والشيخ يُسمى القضية المحصورة «الكلية المحيطة» ، والتي عَن فيها الحكم على البعض «مهلة بعضية» سواء كان في الحملات ، كقولك «بعض الانسان كاتب» او في الشرطيات ، كقولك «قد يكون اذا كان «ا» ب» و«ج» د» فجاء «ا» ب» او

«ج. د»، لأن البعض فيه أعمال أيضا لكونها أفعال كثيرة، فوجب أن يكون كذلك البعض في الحقيقة خاصة معنا، وهو «ج» مثلا، ثم تجعل القضية بعد ذلك محصورة فيقال «كل ج يكون حكمه كذا». فتصير تلك القضية محيطة كلية وحيث أن ينزل عنها الأعمال المنطوق: فإن القضية البديهية لا يتفتح بها إلا في العكس والتناقض، وكذا يجب أن يفعل في الشرطيات فنقول «قد يكون إذا كان زيد في البحر، فهو غريق» فيجعل موجهة كلية محيطة مستغرقة بأن يمين ذلك الحال فيقال «كلما كان زيد في البحر وليس فيه مركب ولا يحسن السباحة، فهو غريق». وقد عرفت أن الهملة في قوة البهنية الجزئية ولا ينكر من له أدنى نظر أن طبيعة البعض مهمل.

- وانت إذا بحثت عن أسرار العلوم الحقيقية لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشيء مهملًا إلا بعد تعيين ذلك البعض، وحيث أن عملت على هذا القانون فتصير جميع القضايا محيطة كلية^{١٥٦}؛ والقضايا الشخصية لا يطلب حالها في العلوم الحقيقية وعند ذلك تبقى أحكام القضايا أقل واضبط وأسهل استعمالا في سائر المطالب.

- قوله: واعلم أن كل قضية حملية من حقها أن يكون فيها موضوع ومحمول ونسبة.

- أقول: قد تقدم أن كل قضية حملية لا بد لها من موضوع هو المحكوم عليه، ومحمول وهو المحكوم به، ونسبة بينهما بها يرتبط المحمول بالموضوع ويسمونها تصير القضية قضية صالحة للتصديق والتكذيب وهي الحكم، ويسمى اللفظ الدال عليها «الرابط» وقد تحذف في اللغة العربية إذا كان المحمول كلمة أو اسما مشتقا فيه ضمير النسبة، أعني «هو»، وهو المراد بالهيئة المشعرة بالنسبة. وقد يصرح بالنسبة، كقولك «زيد هو كاتب» وتعرفت تفصيله. وإما السالبة، فهي التي يكون

السلب فيها قاطعاً للرابطة الحكمية ويجب أن يكون السلب في اللغة العربية متقدماً
 على الرابطة لدفع تلك النسبة الإيجابية ونفيها، كقولك «زيد ليس هو كاتباً»، وإن
 ارتبط السلب بالرابطة صائراً جزءاً حاداً جزئياً، تصير موجبة لبقاء الربط
 الإيجابي، كقولك «زيد هو لا كاتب» فإن حرف السلب قد صار جزءاً من المحمول
 وتُسمى هذه القضية وإمثالها «موجبة معدولة» في لغة العرب وفي غيرها قد لا
 يظهر تقدم الرابطة وتأخرها في السلب والإيجاب، بل الرباط مهما حصل والسلب
 سواء كان جزءاً من الموضوع أو من المحمول، فإنها تكون موجبة معدولة إلا أن
 يكون السلب قاطعاً للنسبة الربطية، فإنها تكون سالبة وإذا قلت «كل لا زوج فرد»
 فإن الفردية في هذه القضية محمولة في الإيجاب على جميع الموصولات
 باللازومية، فتكون القضية موجبة معدولة الموضوع.

قوله: والحكم الموجب الذهني.

أقول: ذكر جماعة المشائين أن القضية الموجبة تستدعي وجود الموضوع أما
 هنا أو ذهناً والسالبة لا تستدعي ذلك، ويدّ ذلك صاحب الكتاب بأن السلب لا
 يمكن إلا على تصور في الذهن؛ فإن الحاكم يشترط على شئ لا بدّ له من تصور
 المحكوم به وعليه سواء كان الحكم إيجابياً أو سلبياً، فإن الحاكم إذا لم يتصور شيئاً
 ولم يفهم معنى لا يمكنه الحكم عليه أصلاً فوجب لا محالة تصور المحكوم عليه به
 ويتيمم الحكم الإيجابي أو السلبي، وحيث لا يبقى فرق بين الموجبة والسالبة في
 استدعاء موضوع متصور في الذهن. حال الحكم عليه هذا إذا كان الحكم مختصاً
 بما في الذهن، فإن كان عاماً لما في للذهن والعين جميعاً، أو أضيف إلى ما في
 العين، ما يفرق بين الموجبة والسالبة فيه أنه يجوز أن يبقى عن السالبة ما ليس
 موجوداً في الاعيان وكان مضافاً إلى الاعيان، كقولك «العتقاء ليس هو في الاعيان
 بصيراً»، ولا يقال في الموجبة «العتقاء هو في الاعيان لا بصير»؛ فإن السلب ما
 أضفت إلى الاعيان، فالحاصل أن السلب إذا أضفته إلى العين أو إلى الذهن أو إلى

كليهما لا بدّ من تصوّر الشئ في الذهن والایجاب، فلو اخفته الى العین او الى
 لذهن او الى كليهما لا بدّ من وجود المحكوم عليه في الاعیان الا اذا كان
 المحمول في معنى السلب المطلق. كقولك «زيد معدوم او مستبعد الوجود في
 الاعیان». فانه وإن اضيق الى الاعیان فمفهومه نفس السلب عن الاعیان، كأنك
 قلت «زيد المقرّر»^{١٥٧} في الذهن متفي في الاعیان» وليس هذا، كقولك «العناء في
 الاعیان اعمى».

قوله: والشرطيات ايضا اذا ذكرت السلوب فيها.

اقول: ان الشرطيات المتصلة او المنفصلة، اللزومية او العنادية، فيها عدول
 وتحصيل، فانك اذا قلت «كلما كانت الشمس غير طالعة، فالتهار غير موجود»
 فهي موجبة معدولة لانك اثبت اللزوم بين السالتيين، وكذا قولك «اذا كانت
 الشمس غير طالعة، فالليل موجود»: والمتصلة انما كانت متصلة باعتبار اللزوم
 فهما دام اللزوم موجوبا كانت القضية موجبة محصلة او معدولة ان كان فيها
 السلوب، وكذلك المتفصلة فانك اذا قلت «اما ان لا يكون هذا العدد زوجا واما ان
 لا يكون فردا»، فقد اثبت العناد بين السالتيين: فان المتفصلة انما كانت منفصلة
 باعتبار العناد انما دام العناد ثابتا كانت القضية موجبة محصلة او معدولة ان كان
 فيها سلوب. والسلب اذا دخل على سلب ايجاب، بخلاف المعدولة فان دخول حرف
 تكون القضية موجبة لان سلب السلب ايجاب، بخلاف المعدولة فان دخول حرف
 السلب الثاني على الاول الذي جعل جزئا من المحصول او الموضوع يجعل القضية
 سالبة، وهو ظاهر. واذا قلت «ليس كل انسان كاتباً» فقد عرفت، فهما مرة، انه
 يدلّ على سلب الحكم عن كل الافراد بالمطابقة وعن البعض بالالتزام، و«ليس
 بعض الانسان كاتباً» يدلّ على سلب الحكم عن البعض الآخر بالمطابقة، وعن
 الكل بالالتزام، فيجوز ان يكون بعض الانسان كاتباً او لا يقين سلب الكتابة عن

البعض فيهما وإذا قيل «ليس لا شئ من الانسان كاتب» فيجوز ان لا يكون البعض كاتباً ، لان قولنا «لا شئ من الانسان بكاتب» سلب كل^{١٨٨} الكتابة عن جميع افراد الانسان ، فاذا ادخلنا حرف السلب الثاني ، وهو «ليس» ، عل لا شئ سلب السلب الكلي وحيتثذ يجوز ان لا يكون البعض كاتباً ؛ وسلب المتصلة يرفع اللزوم وسلب المنفصلة يرفع العناد ، كما كان ايجابهما باثباتهما .

قال الشيخ ،

الضابط الثالث

«فى جهات القضايا»

(19) هو ان العملية نسبة محمولها الى موضوعها وموضوعها الى محمولها اما ضرورى الوجود ويسمى «الواجب» ، او ضرورى العدم ويسمى «المتنع» ، او غير ضرورى الوجود والعدم وهو «الممكن» . فالاول ، كقولك «الانسان حيوان» ؛ والثاني ، كقولك «الانسان حجر» ؛ والثالث ، كقولك «الانسان كاتب» . واعامة قد يعنون بالممكن ما ليس بمتنع فاذا قالوا «ليس بمتنع» عنوا به الممكن ، واذا قالوا «ليس بممكن» عنوا به المتنع . وهذا غير ما نحن فيه ، فان ما ليس بممكن هو قد يكون ضرورى الوجود وقد يكون ضرورى العدم بهذا الاعتبار ، وما يتوقف وجوده وامتناعه على غير ، فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه وامتناعه ، فهو ممكن فى نفسه ، والممكن يجب بما يوجب وجوده ويمتنع بشرط لا يكون موجبا^{١٨٩} وجوده ، وعند نجرد النظر الى ذاته فى حالتي وجوده وعدمه ممكن .

(20) واعلم اننا قلنا «كل ج ب» ليس معناه الا ان كل واحد واحد مما يوصف بـ«ج» يوصف بـ«ب» . لانك اذا قلت «كل ج ب» عرفت ان مفهوم «الجيم» معنى عام ثم تعرضت للشواخص التى تحتها بقولك «كل واحد واحد» اذ

ليس معناه جميع الجسيم. اذ يمكنك ان تقول «كل انسان تسعه دار واحدة» ولا يمكنك ان تقول «جميع الناس تسعه دار واحدة». واذا رأيت في القضايا مثل قولك «كل نائم يجوز ان يستيقظ» مثلاً. درست ان مقتضى قولك «كل نائم» ليس النائم من حيث هو نائم فإنه مع النوم لا يتصور ان يوصف باليقظة. بل الشخص الموصوف بأنه نائم هو الذي يجوز ان ينام ويستيقظ. وكذا اذا قلنا «كل اب متقدم على الابن» ليس معناه من حيث هو. بل الشخص الموصوف بأنه «اب». واذا قلت «كل متحرك بالضرورة متغير». لك ان تعلم ان كل واحد واحد مما يوصف بأنه متحرك ليس بضروري له لذاته ان يتغير. بل لاجل كونه متحركاً. فضروريته متوقفة على شرط. فيكون ممكناً في نفسه. ولا نفي بالضروري الا ما يكون لذاته. فحسب. واما ما يجب بشرط من وقت وحال. فهو ممكن في نفسه.

10

اقول: الصواب ان يقال كل قضية حملية نسبتة محمولها الى موضوعها او ما يشبهها من المتقدم والتالي لما ان يكون ضروري الوجود وتسمى «سادة الوجود»، كقولك «الانسان حيوان»، نسبتة الحيوانية الى الانسان ضرورة الوجود لا ان نسبة الانسانية الى الحيوانية ضرورة الوجود لها كما هو المفهوم في الكتاب. والا لكان كل حيوان انساناً ولا تكون النسبة ضرورية. فاما ان تكون ضرورية العدم. وتسمى «سادة الامتناع»، كقولك «الانسان حجر» نسبتة الحجرية الى الانسانية مستتمة الثبوت. ولا تكون النسبة ضرورة الوجود. ولا ضرورة العدم. وتسمى «مادة الامكان». كقولك «الانسان كاتب» نسبتة الكتابة الى الانسانية غير ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم ولا تختلف هذه الحالة في القضية اليجابية والسلبية. اذ السالبة ايضاً يستحق محمولها عند الحمل أحد الأمور المذكورة فان مادة القضية هي الحالة التي للحيوان بالنسبة الى الانسان في نفس الامر. اعني

20

الصادق عليها لفظة الوجوب، في قولك «الانسان حيوان او ليس» فان النسبة^{١٦} غير متغيرة بالايجاب والسلب وهى التى يمتزج عنها بالوجوب عند التصريح بها ايجابا وسلبا. واما الجهد، فهى ما يفهم ويتصور من نسبة المحمول الى الموصوع سواء تلفظ بها او لم يتلفظ. طابقت المادة لو لم تطابق.

- واعلم ان الممكن المذكور، وهو الذى ليس بضرورى الوجود والعدم، هو
الممكن الخاص. وان كان الامكان فى الوضع الاول وضع بازاء سلب الامتناع
فيقع بهذا المعنى على الواجب لكونه ليس بمتنع، وعلى ما ليس بواجب ولا
متنع، وهو الامكان الخاص، لصدقه عليه قهر اهم منهما ولا يقع على المتنع فى
الايجاب ويقع عليه فى السلب ويصير الامكان بهذا المعنى مقابلا لكل من ضرورى
الوجود والعدم فى الايجاب والسلب. واذا وقع هذا الامكان فى الايجاب والسلب
على ما ليس بواجب ولا متنع معا تفلوا اسمه اليه، فسموا الاول «امكانا عاما»
لعمومه، او «عاميا» لانتسابه الى العامة، وسموا الثانى «امكانا خاصا» لخصوصه،
او «خاصيا» منسوبا الى الخاصة والعامة اذا ذكروا الامكان مقرونا بالسلب يمتزج
به العام، كقولك «ان هذا الشئ ليس بممكن» اى هو متنع، ويقع كمثل هذا فى
العلوم كثيرا. واذا قالوا «ليس بمتنع» عنوا به الممكن، وهذا بخلاف مصطلح
المتلقين، فان ما ليس بممكن قد يكون ضرورى الوجود وقد يكون ضرورى العدم
بهذا الاعتبار. واذا قرن بالايجاب يمتزج به الخاص، كقولك «ان هذا الشئ
ممكن ان يكون» فانهم لا يمتزجون به ما يصح على الواجب.

قوله: وما يتوقف وجوده وامتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك التفسير لا يبنى

- وجوده وامتناعه فهو ممكن فى نفسه.

افول: كل ما يتوقف وجوده وامتناعه على غيره فهو ممكن، فالممكن
بشرط حضور العلة الكاملة بوجب وجوده وعند عديمها يمتنع وجوده وعند قطع

- النظر عن حضور العلة وعدمها ليس بواجب ولا مستتبع لا بحسب الذات لا مكانه بذاته ، ولا بحسب التغير لانا قطعنا النظر عن ذلك التغير ، ولا يعنون ان الممكن يخلو من الوجوب والامتناع ، اذ لا بد وان يكون ذلك الممكن اما موجودا او معدوما ، لكن وجوده لا لذاته والا لوجب ، وعدمه لا لذاته والا لامتنع ، بل وجوده بغيره وعدمه لعدم غيره ، فالحاصل ان الممكن لا يخلو عن الوجوب والامتناع 5
بالتغير لعدم خلوّه عن الوجود والعدم ومع قطع النظر عن الشرطين ، فهو ممكن في نفسه ، والوجوب الذي حصل للممكن حال وجود العلة الشاملة والامتناع حال عدم العلة ليس هو الوجوب والامتناع اللصين له ، اذ القسمان يتفاهان بالامكان غير مجتمعين معه والوجوب والامتناع الحاصلان للممكن عند وجود أحد الشرطين لا يتفاهانه لصحة اجتماعهما معه فيصدق على الممكن اذا وجب بالعلة وامتنع 10
بارتفاعها انه غير ضروري للوجود لذاته والضروري لعدم لذاته ولا يتوهم ان اثنين انما يمكن عند قطع النظر عن الشرطين فحسب ، وعند وجود أحد الشرطين يخرج عن الامكان الحقيقي ، فان الامكان الحقيقي لا يخلو عنه الممكن في حال من الاحوال الثلاثة ، اذ يوصف في حال وجوده بالتغير وامتناعه بعدمه بالامكان في ذاته والوجوب بالتغير والقلاب كل واحد من الثلاثة الى الآخر محال . فبالامكان 15
للممكن لذاته لا يتفك عنه اصلا ومن خاصية الممكن ان يصدق قسميه عليه ، وهو الواجب والامتنع ؛ فان الممكن يجب وجوده عند وجود علة ويستتبع بعدمها ، ولا يصدق ذلك على الواجب والامتنع سواء كان بالذات او بالتغير انهما ممكنان عند وجود شرط .

- قوله : واعلم انا اذا قلنا «كل ج ب» .
20
اقول : اذا قلنا «كل ج ب» ، لا نمنى به «الجيم» الكل وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشراكة فيه ، ولا الكل المجموعى العددي ، والا لم يتعد الحكم من الاوسط الى الاقصر فلا تحصل النتيجة ، لأنك اذا قلت «زيد انسان»

والإنسان الكل نوع، ومجموع الناس يتحدون على تحريك الف من، فلا يلزم تعدى الحكم من الأكبر إلى الأصغر حتى تكون زيد نوعاً أو يقدر على تحريك الف من وكذا يصح أن يقال «كل إنسان تسعة دार واحدة» أى كل واحد واحد، ولا يصح أن يقال «كل الناس»، أى جميعهم، «تسعة دار واحدة» فإن حكم كل واحد واحد لا يصدق عليه حكم الكل، بل الذى يُمنى به كل واحد واحد من الأفراد، 5 وعينئذ يحصل الاندراج وتعدي الحكم. فإذا قلت «كل إنسان حيوان وكل فرد من الحيوان جسم» ينتج «كل إنسان جسم» والجسمية فرد من أفراد الحيوان الذى هو فرد من أفراد الإنسان ولا يُمنى به بهـج» ما يكون حقيقته حقيقة «ج»، والا لم يحصل التعدى، فانك إذا قلت «حقيقة زيد هي حقيقة الإنسان» فلا يكون 10 فيهما حمل روضح؛ فانك إذا قلت «حقيقة زيد موصوفة بالانسانية وحقيقة الانسانية موصوفة بالتوصية» لا يلزم أن تكون حقيقة زيد موصوفة بالتوصية، ولا يبنى ما تكون الجسمية جزءاً أو عرضاً له والا لزم التسلسل، فإن «ج» إذا كان جزءاً وصفه له عاد الكلام إلى ذاته صفة لزيد، وكذا إلى ما لا يتناهى مترتبة متفايرة والا لكان الشئ جزءاً أو عرضاً لنفسه، وهو محال. فلما اعتبر نفس 15 موضوعات جميع القضايا مجرد الصدى، فقد يكون «ج» نفس حقيقة ما يصدق عليه كـ«زيد لاطق»، وقد يكون جزءاً مما يصدق عليه كـ«الحيوان إنسان» فالصادق عليه نفس الحيوان^{١٦٦} والحيوان جزء لها وقد يكون عرضاً لما يصدق عليه كـ«الكاتب لاطق» فالصادق عليه الكاتب هو الإنسان وقد يكون الصادق عليه نفس المعمول كـ«الكاتب إنسان» وقد يكون تالياً كـ«القضايك كاتب».

20 قرله؛ وإذا رأيت فى القضايا مثل قولك «كل نائم يجوز أن يستيقظ». اقول؛ إذا قلت «كل نائم مستيقظ» فليس المراد «التائم من حيث أنه نائم»

١٦٦ ل، - حقيقة

١٦٧ ل، ١ ص، + جزئية

يكون مستقيظا فان النائم مع النوم لا يمكن ان يكون موصوفا باليقظة، بل المراد ان الشخص الموصوف بالنوم هو الذي يجوز ان يوصف بالنوم واليقظة. وكذلك قولك «الاب متقدم على الابن» ليس معناه ان الاب من حيث هو اب متقدم على الابن. بل معناه ان الشخص الموصوف بانه اب متقدم. وكذلك قولك «كل متحرك بالضرورة متغير». فمعناه ان كل واحد واحد مما يوصف بانه متحرك ليس ضروري لذاته ان يتغير، بل التغير انما يكون له لاجل انه متحرك فتكون ضرورته لا معالة مشافهة على شرط، هو التحرك، فهكون ممكنا في ذاته. ونحن لا نمنى بالضرورة الا ما يكون لذاته فقط دون ما يجب بشرط آخر زائد على ذاته من وقت وحال ما فهو ممكن في ذاته.

قال الشيخ:

حكمة اشراقية

«في بيان ردّ القضايا كلها الى الموجهة الضرورية اليتامة»

(21) لما كان الممكن امكانه ضروريا والمستبح امتناعه ضروريا والواجب وجبهه ايضا كذا^{١٣٦}، فالاول ان تجعل الجهات من الوجوب وتسميه اجزاء للمحمولات حتى تصير القضية على جميع الاحوال ضرورية، كما تقول «كل انسان بالضرورة هو ممكن ان يكون كائنا او يجب ان يكون حيوانا او يستبح ان يكون حبرا». فهذه هي الضرورية اليتامة، فاننا اذا طلبنا في المعلوم امكان شئ او امتناعه، فهو جزء مطلوبنا، ولا يمكننا ان نحكم حكما جازما بشئ الا بما يعلم به بالضرورة كذا. فلا نورد من القضايا الا اليتامة حتى اذا كان من الممكن ما يقع في كل واحد وقتا ما كالتنفس، صح ان يقال «كل انسان بالضرورة هو متنفس وقتا ما». وكون الانسان ضروري التنفس وقتا ما لمرا يلزمه ابدا، وكونه ضروري

اللاتنفس في وقت ما غير ذلك الوقت أيضا أمر يلزمه أبدا وهذا زائد على الكتابة
 فانها وإن كانت ضرورية الامكان، ليست ضرورية الوقوع وقتا ما وإذا كانت القضية
 ضرورية، كنانا جهة الربط فحسب، لو تعرض كونها بتاتة دون ادخال جهة أخرى
 في المحمول، مثل أن تقول «كل إنسان هو بطة حيوان» وفي غيره إذا جعلت بتاتة،
 لا بد من ادراج الجهة في المحمول، ولنا أن لا تنعكس للسلب بعد أن^{١٦٤} تعرضنا
 للجهات، فإن السلب التام هو الضروري، وقد دخل تحت الإيجاب إذا أورد
 الامتناع على ما ذكرنا وكذا الامكان.

واعلم أن القضية ليست هي باعتبار مجرد الإيجاب قضية، بل وباعتبار
 السلب أيضا، فإن السلب أيضا حكم عقل سواء عبر عنه بالرفع أو بالنفي، فإنه
 حكم في الذهن ليس بالانتفاء محض وهو إثبات من جهة أنه حكم بالانتفاء، والشئ
 لم يخرج من الانتفاء والنبوت. وأما النفي والاثبات في العقل فهما أحكام ذهنية
 حالهما شئ آخر فالمقول إذا لم يحكم عليه بحال ما فليس بمنفى ولا مثبت^{١٦٥}،
 بل هو في نفسه إما متنفذ أو ثابت، وله ثمة متذكروها. والقضية إذا لم يمتن فيها
 جهة، فهي مهملة الجهات وكثر فيها الخط، فلتعذف مهملات الجهات كما قد
 حذفت مهملات كمية الموضع.

أقول: إمكان الممكن ضروري لذلك الممكن، فإن إمكان الكتابة للإنسان
 ضروري له كما أن امتناع الممتنع ضروري^{١٦٦}، فإن امتناع المجردة على الإنسانية
 ضرورية لها وكذا الواجب وجوبه لما هو واجب له ضروري فإن الحيوانية الواجبة
 للإنسانية ضرورية لها. وإذا كان كذلك فالأولى أن تجعل الجهات من الوجوب
 وتقسيمه من الامتناع والامكان اجزاء للمحاولات لتسير القضية حيث تد على كل

^{١٦٤} يش: ش؛ ط: إن

^{١٦٥} يش: ش؛ ط: مثبت

^{١٦٦} س: + له

حالة ضرورية، كقولك «كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتباً، أو يجب أن يكون حيواناً، أو يتمتع أن يكون حجراً»، فهذه هي «الضرورة البتائية». والجهة لفظية دالة على كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع، أما بالوجود أو بالامتناع أو بالامكان، وهذه انتهات الجهات فاقاً جعلناها اجزاء للمحمولات صارت القضية ضرورية إذا كان الامكان مطلوباً في العلوم الحقيقية فيكون جزءاً من المطلوب لا جهة ترتبط بجهة الوجود. فاقاً طلبنا في العلوم امكان شيئ لشيئ أو امتناعه أو وجوده له فهو جزء مطلوبنا وحيث لا يمكننا الحكم الجزم إلا بما يعلم انه موصوف بالضرورة فلا نوره من القضايا الا الضرورية البتائية، حتى ان الممكن اذا كان مما يقع في كل واحد في وقت ما، كالنفس للإنسان، فيثبت يصح أن يقال «ان كل إنسان هو بالضرورة هو متنفس في وقت ما» وكون الإنسان ضرورياً له 10 التنفس في وقت ما أمر يلزمه ذلك ابداً، وكونه ضرورياً له اللاتنفس في وقت ما، غير ذلك الوقت الذي فيه التنفس أمر يلزمه ذلك ابداً في الوجود الخارجي، وهذا بخلاف الكتابة للإنسان فانها وان كانت ضرورية الامكان له هل ما هزئت، فليست ضرورية الوجود في وقت ما.

قوله: وان كانت القضية ضرورية كفانا جهة الربط فحسب. 11

أقول، القضية الضرورية هي التي تكون نسبة المحمول إلى الموضوع ضرورية، سواء كانت موجبة أو سالبة، ثم القضية اذا كانت ضرورية فانه يكفيها في ذلك جهة الربط فقط ولا نحتاج إلى ذكر الضرورة، كقولك «الإنسان هو الحيوان» أو تنعري لكونها بتائية، كقولك «كل إنسان بتة هو حيوان» ولا نحتاج إلى ادخال جهة أخرى في المحمول من التصريح بالضرورة لدلالة القرينة عليها. وان كانت القضية غير 20 ضرورية، وابدأ أن نجعلها ضرورية بتائية، فيجب ادراج الجهة في المحمول لتصير القضية ضرورية لنا من النقط، وتكون الضوابط أقل على ما عرفت مما سلف وحيث لا تنعري إلى السلب بعد ضرورة الجهة جزءاً من المحمول، لان السلب

الثام. وهو الضروري، اعنى السلب الصادق، كقولك «الانسان ليس بحجر» يدخل تحت الايجاب عند ايراد الامتناع بدله، وكذا حكم الامكان على التفصيل الذى ذكرناه.

قوله: واعلم ان القضية ليست هى باعتبار مجرد الايجاب قضية.

- اقول: اعلم ان كل قضية لها ايجاب وسلب. والايجاب قيل انه ايقاع
النسبة بين جزئى القضية وفيه تكرار. اذ الايقاع يتضمن الحكم الذهنى والقضية
كذلك تتضمن الحكم الذهنى ايضا وما يقال ان الايجاب ايقاع نسبة بين امرين فيه
خلل ايضا، اذ الايجاب هاهنا يختص بالقضية. فكل قول يوجب قضية وايقاع
نسبة ما يوجد فى مثل قولك «دار زيد» والاقر ب قولهم انه حكم نسبة بين اجزاء
قول ما بالفعل. واما السلب، فهو رفع تلك النسبة وليست القضية قضية باعتبار
الايجاب فقط، بل القضية تُسمى قضية وان كانت سالبة لان الايجاب وان سُمى
قضية باعتبار انه حكم عقل^{١١٧}، فالسلب ايضا حكم عقل سواء خبرنا عنه بالرفع
او بالنفى، لانه حكم فى الذهن عقل ليس بانتفاء محض، فيكون اثباتا من جهة
انه حكم عقل بالانتفاء، وكل شئ لا يخرج عن ان يكون ثابتا او منفيا والنفس
والاثبات، فهما فى العقل احكام ذهنية، والمقول اذا لم تحكم عليه بحكم ما فليس
بمنفى ولا مثبت، بل يكون فى نفسه لا يخلو عن الثبوت او الانتفاء. فان العقل
يحكم بان الشئ لا يخرج عن النفي والاثبات، وسيأتى لهذا البحث ثمة ان شاء
الله تعالى. والقضية اذا لم تتميز فيها جهة يُسميها المنطقيون «مطلقة عامة»
ويُسميها الشيخ «مهلة الجهات»، ولما كثر فيه غلط العلماء على ما هو مذكور فى
الكتب فوجب حذف مهلة الجهات كما حذفت مهلة كمية الموضوع حذرا من
الغلط.

قال الشيخ:

قضيتين وقد يكون من اشياء أخرى، كالانسان والفريس وغيرهما، فيخرج
 بالتضتين جميع اختلافات غير القضايا ويخرج بالاجاب والسلب اختلاف
 القضايا مخصصة ومحصورة ومعملة، ويخرج بقولنا «لذاته» اختلاف التضتين
 بالاجاب والسلب الذي يلزم من صدق احدهما كذب الاخرى لا لذاته، بل
 لسلب لازمها المساوي، كقولك «زيد انسان، زيد ليس بناطق» فيلزم من صدق
 القضية الثانية كذب الاول بواسطة قضية أخرى هي «زيد ناطق» لا لذاته، ويخرج
 بقوله يقتضى صدق احدهما كذب الاخرى اختلاف التضتين بالاجاب والسلب
 الذي لا يلزم من صدق احدهما كذب الاخرى فيكونان صادقين، كقولك «كل
 انسان حيوان، لا شئ من الانسان بلاحيوان»، او كاذبين كقولك «كل انسان فرس
 لا شئ من الانسان بلا فرس».

قوله: اختلاف قضيتين بالاجاب والسلب لا غير. ثم يلزم منه ان لا
 يجتمعا صدقا «ولا كذبا».

«اقول»: ولو ضم اليه «لذاته» ليخرج مثل قولنا «زيد انسان، زيد ليس
 بناطق» لهم، وكان هو هذا التعريف المشهور بعد اتخاذ الشروط الثمانية المذكورة،
 الاول، وحدة الموضوع، اذ لو اختلفا لصدق التضتان او كذبتا، كقولك
 «زيد كاتب ومحمد ليس بكاتب».

الثاني، وحدة الموضوع، كقولك «زيد كاتب، زيد ليس بنجار».

الثالث، وحدة الزمان، كقولك «زيد صاغي، زيد ليس بصاغي» اذا كان

المشئ في زمانين.

الرابع ، وحدة الاضافة ، كقولك «زيد ابو عمرو»^{١٧٢} . زيد ليس باى خالد .

الخامس ، وحدة القوة والفعل ، كقولك «الخمر مكر» . الخمر ليس بمكر» اذا كان احدهما بالفعل والآخر بالقوة .

السادس ، وحدة الجزء والتكامل ، كقولك «الزنجى اسود» ، اى جلده ، 3
«الزنجى ليس باسود» ، اى لحمه واسنانه .

السابع ، وحدة المكان ، كقولك «زيد جالس» ، اى على الارض ، «زيد ليس بجالس» ، اى ليس على السماء .

الثامن ، وحدة الشرط ، كقولك «الجسم مفروق للبصر» ، اى بشرط كونه 10
ابيض ، «الجسم ليس بمفروق للبصر» ، اى بشرط كونه اسود .

والى هذا اشار بقوله «فنهى ان يكون المحمول والموضوع والشرط والنسب والجهات
فيهما غير مختلفة» . فذكر من الثمانية ، وحدة المحمول والموضوع والشرط ، وأشار
الى الخصمة الباقية بقوله «والتنسب والجهات» على ان الشروط كلها ترجع الى
وحدة المحمول والموضوع . اما وحدة الشرط ، فتدخل في وحدة الموضوع ، فان

الموضوع في الاول الجسم الموصوف بالبياض ، وفي الثانى الجسم الموصوف بالسواد 15
وهما متغايران ؛ وكذلك الجزء والتكامل فان الموضوع في الاول «جلد انزجى» وفي
الثانى «لحمه واسنانه» ، والاربع الباقية تدخل في وحدة المحمول . فان المحمول
في الاول في الاضافة «ابوه زيد» وفي الثانى «ابوه خالد» . والمحمول في الاول
في القوة والفعل الخمسة^{١٧٣} التى بالفعل وفي الثانى بالقوة وهما متغايران . واما
وحدة الزمان والمكان المحمولان في الاول للمشي في الاحد والجلوس على الارض ، 20
وفي الثانى المشي في الاثنين والجلوس على السماء . فيجواز الصدق والكذب في

القضايا المذكورة انما هو لتأخير محمولاتها ، اذ لو اتحدت المحمولات مع اتحاد الموضوعات والاختلاف في الكيف امتنع صدقها وكذبها . وقيل ان الكل يرجع الى اتحاد النسبة الحكيمية المتحدة من جميع الوجوه ، فان انتساب احد الشئين المعنيين الى الآخر ، كالحيوانية الى الانسانية ، غير انتساب غيرها من المحمولات اليه وغير انتسابها الى موضوع آخر هذا كله في القضايا المخصوصة . ولما المحصورة المحيطة ، فلا بد من شرط آخر ، وهو الاختلاف بالكيفية فتكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية ، اذا التكليات تكذبان والجزئيتان تصدقان في كل سادة يكون الموضوع فيها . نعم من المحمول ، كقولك « كل حيوان انسان » ولا شئ من الحيوان انسان » فانهما كاذبان وجزئيتاهما صادقان .

- 10 وذكر الشيخ في الكتاب ان في القضايا المحيطة الكلية لا تنقصر الى زيادة شرط من الاختلاف في الكمية ، بل يجب ان يسلب ما اوجبه من الحكم بعينه ، كقولك في القضية الضرورية البتة « كل انسان بالضرورة هو ممكن ان يكون بهمانا » نقضه « ليس بالضرورة كذلك » وهكذا يفعل في سائر القضايا بشرط ان يسلب ما اوجبت من الحكم . واذا قلت « لا شئ من الانسان بحجر » في السالبة ، فنقضه « ليس لا شئ من الانسان بحجر » فقد سلبت ما اوجبت بعينه في
- 15 القضيتين السالبة . وسلب سلبها اعنى الايجاب ، لكن يلزم من سلب الاستفراق والعموم في الايجاب تبين سلب البعض بالضرورة وجواز الايجاب في البعض الآخر ، وكذلك يلزم من سلب الاستفراق والعموم في السلب تبين الايجاب في البعض بالضرورة وجواز سلب البعض الآخر .

- 20 قوله : والقضية التي خصصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقض .
اقول ، لما فرغ من ذكر القضية الكلية المحيطة ذكر القضية التي خصصت بالبعض ، وهي المحصورة الجزئية . فذكر من حكمها انه ليس لها من جنسها . اعنى البعض نقض . كقولك « بعض الحيوان انسان » ليس نقضه « ليس بعض

الحيوان انسان» لأن البعض . لا كان مهملًا غير معين . جاز أن يكون البعض الذي هو انسان غير البعض الذي ليس بانسان . وحيث لا يتحد موضوع النقضتين فلا يتناقضان . بل إذا عينا البعض وجعلنا له اسما كما ذكرنا من جعله عاما مستغرقا ، صيح أن يكون نقضا . وهذا القدر كاف في النقضين ولا نحتاج الى تطويلات المشائين وتمسكهم^{١٧٤} فانهم يقولون ان الضرورية المطلقة نقضها الممكنة العامة وبالعكس . فنقولك «بالضرورة الانسان حيوان» يتناقضه بالامكان العام «بعض الانسان ليس بحيوان» ومعناه سلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم ، وهو ان ثبوت الحيوانية للانسانية ليس ضروري وكان في الاول ضروريا وثبوت الضرورة ولا ثبوتها مما يتناقضان .

- ١٥ والمشرطة العامة نقضها العينية الممكنة فنقض «بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتباً» ليس «بعض الكاتب متحرك الاصابع في بعض اوقات كونه كاتباً» ومعناها سلب الضرورة بحسب الوصف عن الطرف المخالف للحكم بمعنى ان ثبوت حركات الاصابع للكاتب في حالة الكفاية ليس ضروري وكان في الاول ضروريا والاثبات والاثبات يتناقضان . والمعرفة العامة نقضها العينية المطلقة التي مفهومها ثبوت الشيء للشيء بالفعل في بعض اوقات الوصف ، كذلك «كل ج ب ما دام ج ليس بعض ج ب بالفعل في بعض اوقات كونه ج» . فالدوام بحسب الوصف في المعرفة ولا دوام في العينية يتناقضان .

- هذا في وصف القضايا البسيطة . واما المركبة ، فنقضها اللازم المساري لنقض الجزئين الموافق للاصل في الكيف والمخالف لها في الكم والكيف والجهة ؛ فان النقض هو الزايع للاصل والنقضية المركبة ترتفع بارتفاع احد اجزائها ، فرفضها ان كان يرفع الجزء المخالف فيكون موافقا ، او يرفع الموافق فيكون مخالفا ؛ فالممكنة الخاصة نقضها : مفهوم المردد بين نقضى الجزئين . وهو الممكنتان العامتان وهو

الضروري المخالف والموافق، فتكون بالامكان الخاص «كل ج ب ليس كذلك» ويلزمه
 اما بعض ج ليس ب بالضرورة أو بعض ج ب بالضرورة». والمشرطة الخاصة
 نقبضها هو التردد بين نقبض جزئها اعنى الهيئة الممكنة المخالفة والدائمة
 الموافقة، فتكونا «بالضرورة كل ج ب ما دام ج لا دائما ليس كذلك ويلزمه اما
 بعض ج ليس ب فى بعض اوقات كونه ج»، وهى الهيئة الممكنة أو «بعض ج ب
 دائما»، ونقبض المصرفة الخاصة اما الهيئة المطلقة المخالفة أو الدائمة الموافقة،
 فنكونا «كل ج ب ما دام ج لا دائما» نقبضه «اما بعض ج ليس ب حين هو ج أو
 بعض ج ب دائما»، ونقبض الوقتية وهو التردد بين نقبض جزئها، اعنى الممكنة
 الوقتية المخالفة أو الدائمة الموافقة، فتكونا «بالضرورة كل ج ب فى وقت معين لا
 دائما» نقبضه «اما بعض ج ليس ب بالامكان فى ذلك الميعن أو بعض ج ب
 دائما»، ونقبض المنتشرة الممكنة المخالفة أو الدائمة الموافقة، فتكونا «بالضرورة كل
 ج ب فى وقت ما لا دائما» نقبضه «اما بعض ج ليس ب فى جميع الاوقات أو
 بعض ج ب دائما»، والوجودية اللادائمة نقبضها اما الدائمة المخالفة أو الضرورية
 الموافقة، فنكونا «كل ج ب لا دائما» نقبضه «اما بعض ج ليس ب دائما» أو بعض
 ج ب دائما»، والوجودية اللازمة نقبضها اما الدائمة المخالفة أو الضرورية
 الموافقة، فنكونا «كل ج ب لا بالضرورة اما بعض ج ليس ب دائما أو بعض ج ب
 بالضرورة».

قال الشيخ:

الضابط الخامس

فى المكس

(23) والمكس^{١٧٥} هو جعل موضوع التضيعة بكليته محمولا والمحمول

- موضوعها مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما . وتعلم انك اذا قلت «كل انسان حيوان» لا يمكنك ان تقول «وكل حيوان انسان» . وكذا كل قضية موضوعها اخص من محمولها . ولكن لا تقل من ان يوجد شيء هو موصوف بانه فلان وموصوف بانه يهمان ، ولكن ج مثلا ، فاذا كان شيء من فلان يهمانا . كان كله او بعضه ، فلا بد من ان يكون شيء مما يوصف بانه يهمان يوصف بانه فلان كان كله او بعضه ، فان الجهم موصوف بكليهما : واذا قلنا «بالضرورة كل انسان هو ممكن ان يكون كائنا» ، فمكسه «بالضرورة بعض ما يمكن ان يكون كائنا فهو انسان» . وكذا غير الامكان من الجهات فينقل مع المحمول . وعكس الضرورية البقائة المرجعية الضرورية بقائة موجبة مع اى جهة كانت . فللمحيطه والجزئية انعكاس على ان شيئا من المحمول يوصف بالموضوع مهيلا . واذا كان بالضرورة لا شيء من الانسان يهجر فلا شيء من الحجر بانسان بالضرورة : والا ان وجد من موصوفات احدهما ما يوصف بالآخر ، ما وقع الاختصار على كذب احدهما ، بل كذب كليهما^{١٧٦} . والضرورية البقائة اذا كان الامكان جزءه محمولها . فان كان معها سلب ، ينتقل^{١٧٧} ايضا كقولهم «بالضرورة كل انسان هو ممكن ان لا يكون كائنا» . فهي بقائة موجبة عكسها «بالضرورة شيء ما يمكن ان لا يكون كائنا فهو انسان» . وقد يخطئ فيه كثير من المشائين . وفي مثل قولك «ليس بعض الحيوان انسانا» اذا هيئت ذلك البعض وجماعته كليا لاتعكس على ما قلنا : او تجميل السلب جزءه المحمول فتقول «بعض الحيوان هو غير انسان» فيتمكس اى «بعض غير الانسان حيوان» . والا لا ينعكس . وقولك «لا شيء من السرير على الملك» لا ينهى ان تمكسه دون الانتقال بالكلية . فلا تقول «لا شيء من الملك على السرير» . بل «لا شيء مما على الملك يسرير» . فلفظة «على» لا يد من نقلها ، اذ هي جزء

١٧٦ يشاء في هذه كلامه

١٧٧ قد ينتقل

المحمول ما هنا رايزاد للمكس والتقيض والسوالب والمهملات البهضية انما كان للتنبيه لا لاجابتنا اليه فيما بعد .

اقول: عرفه الرئيس «ابر على سينا» بانه جعل المحمول موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله وتقض بقولنا «كل حيوان انسان» فانه كاذب» . وعكسه «بعض الانسان حيوان» . فانه صادق» . وجوابه انه شرط موافقة الاصل في الصدق والكذب . فكل ما لا يوافق فليس بعكس وليس كل لازم عكسا مستويا على ان شرط الكذب لا يوجد في «الشفاء» و«نرى» بعض نسخ «الاشارات» ولا يدخل في هذا التعريف عكوس الشرطيات . والصواب ان يقال انه جعل كل واحد من طرفي القضية مكان الآخر مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق . فمر يتناول الشرطيات المتصلة والمنفصلة التي لا فائدة في عكسها . فان اردت غروجهما قلت هو تبدل كل واحد من طرفي القضية ذي الترتيب الطبيعي بالآخر . وانما اعتبروا قيد الصدق فقط دون الكذب ليدخل فيه من اللوازم الصادقة للقضايا الكاذبة فلان لازم للكاذب جاز ان يكون صادقا فلو اعتبر الكذب لخرجت هذه اللوازم عن ان تكون عكسا والمكوس كلها لوازم .

قوله: وتعلم انك اذا قلت «كل انسان حيوان» لا يمكن ان تقول «كل حيوان انسان» .

اقول: الموجبات سواء كانت كلية او جزئية فانها تتمكس جزئية في الكم لجزا ان يكون المحمول اهم من الموضوع . فلو انكسبت كلية لزم ان يصير الخاص محمولا على كل افراد العام . وهو محال . كقولك «كل انسان حيوان» فلو انعكس كلما الى «كل حيوان انسان» صار الانسان محمولا على كل فرد من افراد الحيوان . كالفرس والثور . وهو محال .

وكذلك قال الشيخ طاهرودي: انك اذا قلت «كل انسان حيوان» لا يمكن ان تقول في عكسه «كل حيوان انسان» . قال «وكذا كل قضية موضوعها

- أخص من محمولها» كما ذكرناه. ثم ذكر كيفية عكسها وهو قوله «ولكن لا أقل من أن يوجد شيء موصوف بأنه فلان وموصوف بأنه يهمان، وليكن ج مثلا» إلى آخر معناه، إذا لم يصح عكس الموجبة الكلية كلية لاحتمال أن يكون المحمول أعم من الموضوع، فتقولك «كل إنسان حيوان»، وطريق عكسه أن الشيء الذي صدق عليه أنه إنسان صدق عليه أنه حيوان واليهما أشار بقوله «فإذا كان شيء من فلان يهمانا، كان كله أو بعضه»؛ وحيتئذ يلزم «أن يكون شيئين مما يوصف بأنه يهمان يوصف بأنه فلان»، أي يلزم أن يكون شيئا مما يوصف بالحيوانية يوصف بالإنسانية بالضرورة سواء كان كل الموضوع صادقا على المحمول في العكس، فتقولك «كل إنسان ناطق» أو بعضه، فتقولك «بعض الحيوان إنسان»؛ فإن النتيجة التي هي «الجهيم» يوصف بفلان ويهمان، أعني بالإنسانية والحيوانية، فيكون بعض الحيوان إنسانا وهو العكس المطلوب.

- قوله: وإذا قلنا «بالضرورة كل إنسان هو يمكن أن يكون كاتباً».
- أقول: قد عرفت فيما مر أن القضايا كلها جعلها الشيخ ضرورية بتأنيدها من الذوات الواقعة بكثرة القضايا. فتقوله «بالضرورة كل إنسان هو يمكن أن يكون كاتباً» موجبة كلية ضرورية فزعم أن عكسها ضرورية أيضا وهو «بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون كاتباً فهو إنسان» لأنه لما كانت القضايا كلها راجعة عنده إلى الضرورية البتة بالطريق الذي ذكره، وكان «بالضرورة كل إنسان هو يمكن أن يكون كاتباً»، فيكون عكسه لا محالة ضروريا وهو «بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون كاتباً فهو إنسان لا محالة» وهو ظاهر؛ وعند المثبتين أن الضرورية الموجبة لا تنعكس ضرورية لجواز أن يكون المحمول ضروريا بالموضوع ولا يكون الموضوع ضروريا لذلك المحمول، بل ممكن فيصح أن يقال «بالضرورة كل كاتب إنسان» ولا يصح بالضرورة بعض الإنسان كاتب بل بالامكان وليس للعكس غير ضروري مطلنا لجواز أن يكون كل من المحمول والموضوع ضروريا للأخر، فتقولك «بالضرورة كل

انسان ناطق» وصدق العكس ضروري وهو «بالضرورة بعض الناطق انسان». فبكون العكس ما يعم الضروري وغيره. وهو الامكان العام الاول من الاطلاق العام الذي لا يتناول ما لا يقع بخلاف الامكان العام المتناول للواقع وغيره. وهذا يصحح على اخذهم القضايا متعددة مختلفة المعاني لا على ما اخذه الشيخ.

قوله: وكذا غير الامكان من الجهات ينقل مع المحمول.

القول: قد عرفت ان غير الضرورة من الجهات التي للقضايا اذا جعل جزءا من المحمول صارت القضية ضرورية ويوجب نقله مع المحمول في العكس ويجعله موضوعا وقد بينا ان القضية الضرورية الناتجة الموجهة الكلية المحملة تنعكس موجهة ضرورية بنتيجة جزئية مع اى جهة كانت. كما اتمكت الموجهة الجزئية جزئية بمعنى ان شيئا من المحمول. وهو البعض، مفعلا غير معين حين^{١٧٨} يوصف بالموضوع.

قوله: واذا كان بالضرورة لا شئ من الانسان بحجر.

اقول: زعم ان السالبة الكلية للضرورة تنعكس سالبة كلية ضرورية، كقولك «بالضرورة لا شئ من الانسان بحجر» ينعكس الى «لا شئ من الحجر بانسان بالضرورة». والا لصدق نقضه وهو «بعض الحجر انسان» فينعكس الى «بعض الانسان حجر» وقد كان «لا شئ من الانسان بحجر»، هذا خلف. وهذا معنى قوله «الا ان وجد واحد من موضوعات احدهما ما يوصف بالآخر، ما وقع الاختصار على كذب احدهما، بل كذب كليهما»، اى ان لم يصدق العكس، وهو «لا شئ من الحجر بانسان بالضرورة» وجب ان يوصف بعض الحجرية بالانسانية الذي هو النقض فيصدق عليه، لكن العكس كاذب وهو «بعض الانسان حجر» ولا يقتصر على كذبه دون كذب الضرب الآخر. وهو «بعض الحجر انسان». بل كلاهما كاذبان.

قوله: «والضرورة»^{١٧٩} البتّة اذا كان الامكان جزءه محمولها .

أقول: القضية الضرورية البتّة قد لا يكون الامكان جزءه محمولها ، كتقولك «بالضرورة الانسان حيوان» وقد يكون الامكان جزءه محمولها ، كتقولك «بالضرورة كل انسان هو ممكن ان لا يكون كائنا» فهي ضرورية بتّامة موجبة . فوجب ان ينقل السلب مع المحمول في العكس ، فتقول «بالضرورة شيء مما يمكن لا يكون كائنا فهو انسان» .

قوله: وقد يخطئ فيه كثير من المشائين .

أقول: من جهة أنهم زعموا ان السالبة الممكنة غير متعكسة والسالبة الضرورية الكلية تنعكس كنفسها ضرورية ، وهم القدماء . وبعضهم يورد عليه ان ذلك البرهان مبنى على رأى الاوائل في انتاج الصغرى الممكنة في الشكل الاول ، ويرهن المتأخرون على امتناعه ويرجع في تفصيل ذلك الى المطولات من كتبنا وغيرها . قوله: وفي مثل قولك «ليس بعض الحيوان انسانا» اذا عيّنت ذلك البعض وجعلته كلياً انعكس الى^{١٨٠} ما قلنا .

أقول: زعم المشائين ان السالبة الجزئية لا تنعكس لصحة قولنا «بعض الحيوان ليس بانسان» وامتناع عكسه ، وهو «بعض الانسان ليس بحيوان» ، لوجوب «كل انسان حيوان» . فلذلك لم تنعكس السالبة الجزئية مطلقاً وتنعكس السالبتان الخاصتان على ما يراه المتأخرون على ما هو موجود في كتبهم : والسالبة الجزئية تنعكس ايضا على طريق صاحب الاشراق ، فانه اذا صحّ أن يقال «ليس بعض الحيوان انسانا» وعيّنا ذلك البعض من الحيوان وجعلناه كلياً صحّ عكسه بان يجعل ذلك البعض من الحيوان الذي ليس بانسان فرسا مثلاً . وحيث صحّ أن نقول «لا شيء من الفرس بانسان» وينعكس الى «لا شيء من الانسان بفرس» . وهو المطلوب .

وطريق آخر فسي انعكس، وهو ان يجعل السلب جزءا من المعمول بان نقول «بعض الحيوان هو غير انسان» ثم نعكسه الى «بعض غير الانسان حيوان»^{١٨}، والا لا ينعكس اى على غير هذين الطريقين، لا تنعكس السوالب الجزئية على التقدير السابق.

قوله: ولا شئ من السرير على الملك.

٥ اقول: هو جواب عن سؤال مقدر، وتقدمه انكم زعمتم ان السالبة الكلية والموجبة الكلية تنعكسان، فيلزم ان يكون انعكس فيهما مطردا وقد يختلف نى قولنا «لا شئ من السرير على الملك»، و «لا شئ من الحائط نى الورد» و «لا شئ فى الكوز من الماء»، هى سوالب كلية مع انها لا تنعكس الى «لا شئ من الملك على السرير» و «لا شئ من الورد نى الحائط» و «لا شئ من الماء نى الكوز». وكذا الموجبة الجزئية فانه يصدق «بعض الشيخ كان شابا» ولا ينعكس الى «بعض الشباب كان شيخا». وجوابه ان من شرط انعكس جعل الموضوع بكلية محمولا، والمعمول بكلية موضوعا. واثبت فى السوالب الثلاثة ما نقلت على، وفى المرجحة ما نقلت كان الذين هم اجزاء المحمولات معها، فلذلك لم يصح انعكس والانعكس الصحيح هو مع النقل ان نقول «لا شئ مما على الملك يسرير» و «لا شئ مما فى الورد حائط» و «لا شئ مما فى الماء كوز» و «بعض ما كان شابا فهو شيخ»، فلا بد من نقل هذه الادوات لانها جزءه المحمولات حائنا واهراء المعكوس والتقيض والسوالب بالاهلات البعضية انما كان للتشبيه والاحتياط فى معرفة الموازين العقلية المنطقية والانتفاء بالانكفاء المتألهين، لا لان الحاجة للضرورة تدعوا الى ذلك فيها ياتى.

قال الشيخ:

الضابط السادس «فى ما يتعلق بالقياس»

(24) هو ان القياس لا يكون اقل من قضيتين فان القضية الواحدة ان

اشتملت على كل النتيجة فهى شرطية، لا بدّ فيها من وضع او رفع بقضية أخرى

وهو القياس الاستثنائى. وان ناسبت جزؤه المطلوب، فلا بدّ مما يناسب الجزء

الآخر فيكون قضية أخرى ويسمى حيثئذ القياس «لقرائنا». ولا قياس واحد من

اكثر من قضيتين، فان المطلوب ليس له الا جزئان. فاذا ناسب كل واحد من

القضيتين جزءا فلا امكان لانضمام الثالثة. وفى الشرطية لم يبق الا الاستثناء فى

الاستثناءات، بل يجوز ان تكون قياسات كثيرة مبنية لمقدمتى قياس واحد.

والقضية اذا صارت جزء للقياس تسمى «مقدمة». ولا بدّ من اشتراك مقدمتى

الافترائى فى شئ يسمى «الحدّ الاوسط»، وكل واحد من موضوع المقدمة ومحمولها

يسمى «حدا». والشركة لا بدّ وان تقع فى محمول احدهما وموضوع الاخرى او

موضوعهما او محمولهما وغير الاوسط من المحدّين يسمى «طرفا». والنتيجة

تحصل من الطرفين ويحذف الاوسط. واذا كان الحدّ المتكرر، اعنى الاوسط،

موضوع المقدمة الاولى ومحمول الثانية فهو السياق البعيد الذى لا يتطعن لقياسيته

من نفسه، فيحذف. واكتفاء من الافترائيات ما يكون الاوسط محمول الاولى ليه

وموضوع الثانية، وهو السياق الاثم.

القول، اهل ان تصور موضوع المطلوب ومحموله ان كان كائنها فى جزء

الذهن باثبات احدهما للآخر او سلبه عنه فهو التصديق البديعى، وان لم يكف كان

ثبوت الموضوع للمحمول مجهولا يحتاج فى اثباته له او سلبه عنه الى ثالث. ولا

بدّ ان يكون له نسبة الى المطلوب فيكون العلم بالنسبة سببا للعلم بذلك المطلوب

المجهول ويحصل بذلك السبب مقدمتان. فان المقدمة الواحدة غير كافية فى حصول

المطلوب، لانها ان اشتملت على طرفى النتيجة فهى شرطية لا بدّ فيها من استثناء

اما رفع او وضع ليحصل الانتاج، وهى مقدمة أخرى. وحيث قد تمت المقدمات وهذا هو القياس الاستثنائي؛ وان اشتملت على جزء النتيجة فلها جزء آخر يجب ان يشمل على مقدمة أخرى تليها الجزئين بالآخر. فيتم المقدمات، وهذا هو القياس الاقتراني. ولا يحتاج الى اكثر من مقدمتين فى الاقيسة البسيطة فان المطلوب ليس له الا جزمان فاذا ناسب كل من المقدمتين جزءا فلا ينتقل الى الثالثة 5 وان احتاج الى اكثر من المقدمتين. كما فى الاستقراء التام فالكثرة فيه فى حكم المقدمتين اللتين لا بد منهما، لان النتيجة لما كان لها طرفان، فان لم يناسب احدى المقدمتين النتيجة بطرف فلا انتاج وان ناسبت المقدمات كل الطرفين فيستفى من الثالثة.

قوله: يجوز ان يكون قياسات كثيرة.

اقول: القياسات الكثيرة المؤلفة من المقدمات الزائدة على المقدمات المهنية لمقدمتى قياس واحد انما تكون فى الاقيسة المركبة، وهو ما يتركب من مقدمات، ينتج بعضها نتيجة ثم تتركب مع أخرى، فننتج مقدمة أخرى الى ان تصل الى المطلوب وهى تنتم الى موصلة وهى التى يذكر فيها النتائج بالفعل مرتين، مرة على 18 انها نتيجة قياس سابق، وأخرى على انها مقدمة لقياس. كقولك «كل جسم مؤلف وكل مؤلف ممكن، فكل جسم ممكن». ثم تقول «وكل جسم ممكن وكل ممكن ينتقل الى الفاعل» لينتج «كل جسم ينتقل الى الفاعل»، وهو المطلوب والا ليهتنى الى المطلوب. واما القياس المنفصل، وهو الذى فصلت نتائجه فلا يذكر فيه بالفعل، بل يطوى غير المطلوبة، كقولك «كل جسم مؤلف وكل مؤلف ممكن وكل 20 ممكن ينتقل الى الفاعل فكل جسم ينتقل الى الفاعل»، وهى النتيجة المطلوبة. قوله: والقضية اذا صارت جزء قياس^{١٨٦} تسمى «مقدمة».

اقول: المقدمة كل قضية جعلت جزء قياس. فالقضية اعم من المقدمة. اذ

كل مقدمة جعلت جزء قياس، فهي لا محالة قضية وليس كل قضية مقدمة فانها اذا لم تجعل جزء قياس لا تسمى «مقدمة».

قوله: ولا بدّ من اشتراك مقدمتي الاقترازي.

اقول: القياس الاقترازي مؤلف من مقدمتين وثلاثة حدود، والحدّ المشترك

- 5 المشترك فوهما المحذوف في النتيجة يُسمى «الحدّ الاوسط»، والمحكوم عليه في المطلوب «الحدّ الاصغر»، والمحكوم به في المطلوب «الحدّ الاكبر»، وتُسمى الاصغر والاكبر «الطرفان» و«الرأسان»، والمقدمة التي فيها الاصغر تُسمى «الصغرى» والتي فيها الاكبر تُسمى «الكبرى»، والهيئة الحاصلة من وضع الحدّ الاوسط مع الحدين الآخرين، اعني الاصغر والاكبر، تُسمى «شكلا»، ويتركب الصغرى مع الكبرى يُسمى «قريئة» و«ضربا». واذا لزم عن القريئة لذاتها لازم تُسمى تلك القريئة 10 بالنسبة الى اللازم «قياسا»، واللازم نتيجة بالنسبة الى القريئة القياسية الا انه انما تُسمى «نتيجة» بعد اللزوم وقبل ذلك يُسمى «مطلوبا».

قوله: والشركة لا بدّ أن تقع في محمول احدهما وموضوع الاخرى، او موضوعهما او محمولهما.

- 18 اقول: الحدّ الاوسط المشترك فيه بين المقدمتين ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول. وهو المراد بقوله «والشركة لا بدّ أن تقع في محمول احدهما وموضوع الاخرى» وهو القريب من الطبع جدا، كقولك «كل ج ب، وكل ب ا، فكل ج ا». وان كان محمولا فيهما فهو الشكل الثاني لموافقة الاول في اشرف مقدمتيه، اعني للصغرى. وهو المراد بقوله «او 20 محمولها»، كقولك «كل ج ب ولا شئ من ا ب، فلا شئ من ج ا». وان كان موضوعا فيهما فهو «الشكل» الثالث لموافقة الاول في الكبرى. وهو المراد بقوله «او موضوعهما». كقولك «كل ب ج وكل ب ا، فبعض ج ا». وان كان الاوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى. فهو للشكل الرابع للبعد عن الطبع جدا

المخالفة الأولى في التقديمتين وذلك لعمله المعلم الأول والتقدماء . كقولك «كل ج ب وكل ا ب» . فبعض ج ا . واليه اشار «واذا كان المبدأ المتكرر» . اعنى الاوسط . موضوع المقدمة الأولى وبمعمول الثانية . فهو السياق البعيد الذى لا يتفطن لقياسه من نفسه . فعذف . واما السياق الاتم من هذه الاشكال الاربعة . وهو الشكل الأول . وهو ما يكون الاوسط معمولا في المقدمة الأولى موضوعها في الثانية .

قال الشيخ :

وها هنا

دقيقة اشراقية «في السلب»

(25) اعلم ان الفرق بين السلب اذا كان في القضية الموجبة . وبين السلب

اذا كان قاطعا للنسبة الارباعية . هو ان الاول لا يصح على المعلوم . اذ لا بد
للاثبات من ان يكون على ثابت بخلاف الثاني . فان النفي يجوز عن النفس . ولكن
هذا الفرق اما يكون في الشخصيات لا في القضايا المحيطة وبجملته المحصورات .
فانك اذا قلت «كل انسان هو حجر» لم «لا شئ من الانسان حجر» هو حكم
على كل واحد واحد من الموصوفات بالانسانية فيهما . والسلب انما هو للمجرية .
فلا بد وان تكون الموصوفات بالانسانية متحققة حتى يصح ان تكون موصولة بها .
فاذا زال الفرق . فبجعل^{١٨٢} السلب في المحيطة جزء الموصول او الموضوع حتى لا
يكون لنا قضية الا موجبة . ولا يقع الخط في نقل الاجزاء في مقدمات الافسد .
ولان السلب له مدخل في كون القضية السالبة قضية . اذ هو جزء التصديق على ما
سبق . فنجمله جزءا للموجبة . كقوله وقد دريت ان ايجاب الامتناع يقتضى عن ذكر
السلب الضرورى . والممكن ايجابه وسلبه سواء .

والسباق الاتم ضرب واحد . وهو «كل ج ب بة وكل ب ا بة» . فنتج

«كل ج ا بته». وإذا كانت المقدمة جزئية، فتجعلها مستقرة، كما سبق، مثل «ان يكون بعض الحيوان ناطقا» و«كل ناطق ضاحك» مثلا. فلنجعل لذلك الهمض مع قطع النظر عن اثنائيه اسما وان كان معها، وليكن «د»؛ فيقال «كل د ناطق وكل ناطق كذا» على ما سبق. ثم لا نحتاج الى ان نقول «بعض الحيوان د» على انه مقدمة أخرى لان «د» اسم ذلك الحيوان، فكيف يحمل عليه اسمه؟ وان كان 5 قَم سلب، فلنجعل جزءا كما مضى. فيقال «كل انسان حيوان» و«كل حيوان فهو غير حجر» ينتج «كل انسان هو غير حجر»؛ فلا يحتاج الى تكرير ضروب وحذف بعض واعتبار بعض. ثم لما كان الطرف الاخير يتعدى الى الطرف الاول بتوسط الاوسط، فالجهات في القضية للضرورة البتة تجعل جزء المحمول في المقدمتين او في احدهما، نتعدى الى الاخر، مثل «كل انسان بالضرورة هو 10 ممكن الكتابة» و«كل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية او ممكن المضي»، ينتج «ان كل انسان بالضرورة واجب الحيوانية او ممكن المضي». ولا يحتاج الى طويل كثير في المختلطات، بل الضابط الاشراقي مفتح، والسائق الاخران ذابان لهذا الساق.

«قال الشيخ»؛

وهاهنا

قاعدة «الاشراقيين في الشكل الثاني»

(26) وهي انه اذا كانت قضيتان محيطتان مشظفتا الموضوع يستحيل اثبات

محمول احدهما على الاخرى من جميع الوجوه او من وجه واحد فوهم يقينا انه 20 لـ كان احدهما مما يتصور ان يدخل تحت الآخر ما استحالة عليه محموله. فيمتنع اذن ان يوصف احدهما بالآخر ايها جعل موضوعا في النتيجة، وايها

- حمل هاهنا ، فالنتيجة ضرورية بقاثة لا متنازع حمل^{١٨٤} محمولها لو وجوب السلب فيها فما يكون في المقدمتين من جهات او سلب سلوب^{١٨٥} فتُجمل جزءا من المحمول^{١٨٦} ، مثل قولك «كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة» و «كل حجر بالضرورة فهو متنع الكتابة» . فتعلم ان الاتسان بالضرورة متنع الحجرية وحيث لا يشترط اتحاد المحمول ايضا في جميع الوجوه في هذا السياق خاصة ، بل انما تعتبر الشركة فيها وراء الجهة المجهولة جزء المحمول ، ويجوز تناهر جهتي القضييتين فيه وبخبرجه من السياق الاول ، ان هذين القولين قضيتان استحالة على موضوع احدهما ما يمكن على موضوع الاخرى وكل قضيتين استحالة على موضوع احدهما ما يمكن على موضوع الاخرى ، فموضوعاهما بالضرورة متباينان ؛ لهذا ان القولان موضوعهما بالضرورة متباينان^{١٨٧} . وكذا اذا كان في البقاثة محمول احدهما ممكن النسبة وفي الاخرى واجب النسبة ، فان وجوب النسبة يمتنع على الاول والامكان على الاخرى . وكذا^{١٨٨} اذا كان محمول احدهما واجب النسبة والاخر^{١٨٩} متنع النسبة فكان على ما قلنا . وان كان في هذا السياق جزئية ، فلتجعل كلية ، كما سبق . ولنا نوجب ان نعمل في آحاد مقدمات العلوم هذا العمل ، بل اذا علمنا القانون هاهنا ، فلكل مقدمتين صادقتاهما على هذا القانون ، علمنا ان حالهما كما سبق ، وتركنا للتطوير على اصحابه في القسروب والبيان والخطب^{١٩٠} . ولهذا خرج من الشرطيات من انه لو كان موضوعا هاتين المقدمتين ما

١٨٤ ل ٢ سر ٢ جزء

١٨٥ ل ٢ سلب

١٨٦ ط ١ للمحمول . سر ٢ من المحمول

١٨٧ يش ١ سر ١ ط ١ ونتج ان هذين القولين قضيتان موضوعهما بالضرورة متباينان

١٨٨ يش ١ سر ١ ط ٢ وكذلك

١٨٩ ط ٢ والاخرى

١٩٠ ل ٢ الخطب

يصح دخول أحدهما في الآخر فما وجب على جزئيات أحدهما ما أمكن على
جزئيات الآخر لو امتنع؛ ويستثنى تقضى التالى لتقضى المقدم.

- أقول، الفرق بين السلب إذا كان في القضية الموجبة الذى جعل جزئا من
المحمول أو الموضوع، وبين السلب إذا لم يكن جزئا منهما بل كان قاطعا للنسبة
الإيجابية أن الأول لا يصحّ على المقدم، فإن الاتيات لا بدّ وأن يكون على ثابت
له وجود في الخارج؛ ولما الثانى وهو السلب فبخلاف ذلك إذ النفس يجوز أن
يكون على المنفى، كقولك «المنقاء ليس هو في الاعيان بصيرا»، ولا يجوز ذلك في
الأول الموجبة أن تقول «المنقاء هو في الاعيان لا بصيرا» إذ السلب ما أضفته إلى
الاعيان، ثم ذكر أن هذا الفرق إنما يصحّ في الشخصيات فحسب لا في القضايا
المحصورة المحيطة، فأنّا إذا قلنا «كل إنسان هو غير حجر» في الموجبة المدولة أو
«لا شئ من الإنسان بحجر» فقد حكمنا على واحد واحد من الموصولات
بالإنسانية في القضيتين الموجبة والسالبة، والسلب في السالبة إنما هو للجبرية عن
الإنسانية فيجب أن تكون الموصوفات بالإنسانية متحققة لصح وصفها بالجبرية.
فإذا زال الفرق بين الموجبة والسالبة في القضايا المحصورة، فيجب جعل
الشخصيات كلها محصورة محيطة وجعل السلب في القضايا المحصورة المحيطة
جزئا من المحمول والموضوع لتصير القضايا كلها موجبة، فيقل الخط في العلوم ولا
يقع الخط في نقل الأجزاء في مقدمات الاقضية. ثم إن السلب لا بدّ وأن يكون
له مدخل في كون القضية السالبة قضية لأنه جزء التمديق فانه لا محالة مدخل
في القضية. فنتجها جزئا للقضية للموجبة كلف، وقد عرفت فيما مرّ عن إيجاب
الامتناع يعنى عن ذكر السلب الضروري، فتكون القضايا كلها موجبة محيطة
محصورة. ولما الممكن، فإن إيجابه وسلبه سواء.

واعلم أن الشكل الأول له في الانتاج شرطان، الأول هو موجبة الصغرى،
إذ لو كانت سالبة لم يندرج الاصغر في موضوع الكبرى، فلا يتعدى إليه الحكم من

الايوسط مع حصول التخلقه عند كون الصغرى سالبة والامثلة توضحه: **الثاني** كلية الكبرى، اذ لو كانت جزئية جاز ان يكون البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاكبر غير البعض الذي حكم به على الاصغر فلا يتعد الاوسط في التماس فلا يتعدى الحكم الثابت لذلك البعض الى الاصغر، كقولك «كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق» فلا ينتج «بعض الانسان ناطق». ولما كانت المحصورات اربعة فاذا جعل 5 كل منها صغرى ينضم الى اربع محصورات كبرى حصل من ضرب اربعة في اربعة ستة عشر ضربا، وكذلك في كل شكل لكن شرط موجبة الصغرى اسقطت ثمانية اضرب، وهي الحاصلة من الصغرى السالبة الكلية والجزئية مع المحصورات الاربع الكبرى، واشتراط كلية الكبرى اسقطت اربعة أخرى، وهي الحاصلة من الجزئية الموجبة والسالبة مع الصغرى الموجبتين وبقيت الضروب المنتجة لربعة الضرب الاول 10 من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية، كقولك «كل ج ب وكل ب ا، فكل ج ا» وهذا الضرب هو افضل الضروب وهو السياق الاتم والضرب الاكمل لالتجاه الموجبة الكلية، ولم يذكر الشيخ غيره من الضروب لاستغنائه به عن غيره، فان القضاء كلها راجعة عنده الى الموجبة الكلية المحطة الضرورية، وهذا الضرب 15 نتيجتها فلا حاجة الى باقى الضروب المنتجة للجزئية الموجبة والسالبتين، فان المقدمة اذا كانت جزئية فتجعلها مستغرقة كلية كما عرفت، مثل «ان يكون بعض الحيوان ناطقا وكل ناطق ضاحك» فتجمل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسما، وليكن «د»: فنقول «كل د ناطق وكل ناطق ضاحك» لنتيج «كل د ضاحك» ولا نحتاج ان نقول «بعض الحيوان د» على ان يكون مقدمة أخرى: فان 20 «د» اسم لذلك الحيوان فلا يحمل عليه اسمه وان كان في احدى المقدمتين سلبا فتجعل ذلك السلب جزما، كما عرفت، كقولك «كل انسان حيوان وكل حيوان فهد غير حجر» ينتج «كل انسان هو غير حجر»، فلا يحتاج مع هذا الطريق الى تكثير الضروب وحذف بعض الضروب واعتبار البعض الآخر، فان الضرب الاول غير كاف

عن الباقي. الضرب الثاني منها من كلوتين والكبرى سائلة ينتج سائلة كلية،
 كقولك «كل ج ب ولا شيء من ب ا. فلا شيء من ج ا». الضرب الثالث من
 موجبتين والصغرى جزئية. ينتج موجبة جزئية. كقولك «بعض ج ب وكل ب ا.
 فبعض ج ا». الضرب الرابع من موجبة جزئية وصغرى وسائلة كلية كبرى، ينتج
 سائلة جزئية، كقولك «بعض ج ب ولا شيء من ب ا. فبعض ج ليس ا». فهذا
 الشكل الاول هو افضل الاشكال وهو الناتج للمحصولات الاربع دون غيره، ولا
 يلتزم الى بيان اذ هو بمن ينقصه. لانه اذا كان «ب» ثابتا لدج و «ا» ثابتا
 لدب» او مسلوها عنه يلزم ان يكون «ا» ثابتا لدج» او مسلوها عنه.

قوله: ثم لما كان الطرف الاخير.

- 10 اقول: الطرف الاخير هو الاكبر. والطرف الاول هو الاصغر، فيكون معناه
 ان الاكبر لما كان يتمدى الى الاصغر بواسطة الاوسط فالجهات في القضية
 الضرورية البتة اذا جعلناها جزءا للمحمول في المتقدمين او في احدهما فحينئذ
 يتمدى الحكم من الاكبر الى الاصغر بالجهة المذكورة في الكبرى، كقولك «كل
 انسان بالضرورة هو ممكن الكتابة وكل ما هو ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب
 الحيوانية او هو ممكن المشي»، ينتج «كل انسان بالضرورة واجب الحيوانية او هو
 18 ممكن المشي» ويستغنى بهذا الطريق السهل من طوليات المشائين في المختلطات،
 بل «هذا الضابط الاشراقي متنع». ويريد بالاشراقي اما الكشفي او لانه منسوب
 الى حكيمه المشرك. والسياقان الآخران. اعني الشكل الثاني والثالث، نوعان
 وذبان لهذا السباق الاتم الاكمل الذي هو «الشكل الاول».

- 20 قوله: وهاتان قاعدة وهي انه اذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتان المرزوع
 يستعمل اثبات محمول احدهما على الاخرى.

اقول: لما بين الشكل الاول شرع الآن في بيان الشكل الثاني، ولنبينه
 على ما ذكره المشايخ. ثم تذكر حاصل ما ذكره في هذا الفصل، فنقول ان الشكل

الثانى هو الذى الاوسط معمول فى المقدمتين ويشترط فى انتاجه شرطان: الاول اختلاف مقدمتيه فى الكيف، اذ لو اتفقتا فى الايجاب والسلب لحصل الاختلاف الموجب للعقم وهو صدق القياس مع توافق الطرفين تارة وتباينهما أخرى. اما فى الموجبتين فلانه يصدق «كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان» والحق للتوافق وهو «كل انسان ناطق»؛ واذا بدلت الكبرى بقولك «وكل فرس حيوان» كان الحق البهين وهو «لا شئ من الانسان فرس»؛ وان كانتا سالبتين فانه يصدق «لا شئ من الانسان بهجر» ولا شئ من الحيوان بهجر» والحق للتوافق وهو «كل انسان حيوان»؛ وان بدلت الكبرى بقولك «ولا شئ من الفرس بهجر» كان الحق البهين وهو «لا شئ من الانسان فرس».

- 10 الشرط الثانى كلية الكبرى، لانها لو كانت جزئية فاما ان تكون موجبة او سالبة، وانما كان حصل الاختلاف؛ اما الموجبة فلانه لا بد وان تكون الصغرى سالبة لوجوب الاختلاف فى الكيف، كقولك «لا شئ من الانسان فرس وبعض الحيوان فرس» والحق للتوافق، وهو «كل انسان حيوان»؛ واذا بدلت الكبرى بقولك «وكل صهال فرس» كان الحق البهين، وهو «لا شئ من الانسان صهال».
- 15 وان كانت الكبرى الجزئية سالبة فالصغرى، لا بد وان تكون موجبة كلية فحصل الاختلاف، كقولك «كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق» والحق للتوافق، وهو «كل انسان حيوان»؛ واذا بدلت الكبرى بقولك «بعض الفرس ليس بناطق» كان الحق البهين، وهو «لا شئ من الانسان فرس» بحسب الشرطين، تبلى الضروب المنتجة فى هذا الشكل اربعة؛ فان اختلاف الكيف استقطب ثمانية؛ وهى الصغرى الموجبة الكلية مع الموجبتين والموجبة الجزئية معهما ايضا. والسالبة الكلية الصغرى مع السالبتين والسالبة الجزئية معهما ايضا. والسالبة وكلية الكبرى استقطبت اربعة أخرى، وهى الموجبة الجزئية الكبرى مع السالبتين والسالبة الجزئية الكبرى مع الموجبتين. فبقيت للضروب المنتجة اربعة، وهى العاصلة من الكبرى

الموجبة الكلية مع السالبتين والكبرى السالبة الكلية مع الموجبتين. الضرب الاول من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية بمانه بعكس الكبرى وبالعطف؛ الضرب الثانى من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة بعكس الصغرى ويجعلها كبرى والكبرى صغرى وعكس النتيجة؛ الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعكس الكبرى وبالعطف والافتراض؛ الضرب الرابع 5 من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية ولا تبين بعكس الكبرى، فانها تصبح موجبة جزئية وبالعكس ولا تعكس الصغرى لعدم انعكاسها بل تبين بالعطف.

قوله، واذا كانت قضيتان محيطتان.

- اقول، يريد ان يبين احوال الشكل الثانى، وهو الذى الحد الاوسط 10 محمول فى المقدمتين متفق فيهما والموضوع فيهما مختلف، وعرفت شرط اختلاف المقدمتين بالكيف، فلا بد وان يكون محمول احدى المقدمتين ينتج اثباته على المقدمة الاخرى اما من جميع الوجوه، كقولك «كل انسان حيوان ولا شئ من الحجر يحويان، فلا شئ من الانسان بحجر»، او من وجه واحد، كقولك «لا شئ من الانسان يلمس وكل صهال غرس، فلا شئ من الانسان بهمال»؛ وعينئذ 15 يعلم بالضرورة انه لو دخل احداهما تحت الآخر لما انتج اثبات المحمول لذلك الموضوع لكنه انتج وصف احدىهما بالآخر، ايها جعل موضوعا فى النتيجة وايها جعل محمولا عليه، فان النتيجة تكون ضرورية بقااة لا محالة لامتناع حمل محمولها او وجوب سلبيها عن الموضوع؛ واذا كان فى المقدمتين من جهات او 20 سلوب فلهجمل جزئا من المحمول، كقولك «كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة وكل حجر بالضرورة هو متع الكتابة»، فينتج «الانسان بالضرورة متع العجيرة»، ولا يشترط حينئذ على هذا اتحاد المحمول من جميع الوجوه فى هذا السياق خاصة وانما تعتبر الشركة فيما وراء الجهة المجعلوة جزء المحمول فانه يجوز تاثير جهتي

القضيتين في ذلك. وبين ذلك من السياق الأول ان هذين القولين المذكورين قضيتان يتمتع على موضوع احدهما ما يمكن على موضوع الاخرى، فيلزم ان يكون موضوعاهما متباينين ينتج ان هذين القولين قضيتان موضوعاهما بالضرورة متباينان واذا كان في الضرورة البتة محمول احدهما ممكن النسبة وفي الاخرى واجب النسبة، كقولك «كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة وكل حجر بالضرورة فهو 5 غير كاتب، فكل انسان فهو غير حجر» وجوب النسبة حينئذ يتمتع على الاولى، والامكان يصح على الاخرى وان كان محمول احدهما واجب النسبة والاخرى يتمتع النسبة، فهو كما قلنا «ان كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة وكل حجر بالضرورة يتمتع الكتابة» ينتج «كل انسان بالضرورة يتمتع بالحجرية». واذا كان 10 في هذا الشكل مقدمة لطرى جزئية فينبغي ان تجعل محيطة كلية، كما عرفته فيما تقدم، ولا تقول انه يجب ان يحصل في آحاد مقدمتي العلوم هذا العمل الذي ذكرناه، بل اذا علمنا هذا القانون هاهنا فكل مقدمتين وجدناهما على هذه الصفة والقانون علمنا ان حالهما على ما ذكرناه فيما مرّ وذلك كاذب، في تقرير قواعد العلوم وتركنا التطويل الذي ذكره المشائون في الضروب المنتجة لهذا الشكل 15 والبيانات والاختلافات التي بالغوا في بسطها. ولهذا الشكل الثاني مخرج وبیان من الشرطيات كما نقول انه لو كان موضوعا هاتين المقدمتين ما يصح دخول احدهما في الآخر وثبوته له فما يجب على جزئيات احدهما ما يمكن على جزئيات الآخر او امتنع ويستثنى تقيض التالي لتقيض المقدم، فان الانسان له جزئيات وكذا الحجر، فيجب على جزئيات احدهما شيء ويمتنع ذلك على جزئيات الآخر فلو كان موضوعا المقدمتين يدخل احدهما في الآخر لكان ما يجب على 20 جزئيات احدهما غير ممكن على جزئيات الاخر ويستثنى تقيض التالي لتقيض المقدم.

قال الشيخ:

قاعدة «الاشراقيين فى الشكل الثالث»

- (27) وإذا وجدنا شيئا واحدا معنا ووصف بمحمولين، علمنا ان شيئا من احد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورة، مثل «ان يكون زيد حيويا وزيد انسانا»، علمنا ان شيئا من الحيوان انسان بل وشيئا^{١١١} من الانسان حيوان على اى طريق كان. وإذا كان هذا الثثن المعين معنى عاما فجعل مستغرقا، كقولك^{١١٢} «كل انسان حيوان وكل انسان ناطق»، نصار هذا الحصر لشيء معين موصوف بالامرين فيلزم ان يكون عين من احدهما هو الآخر. وإذا كان بعض من شئ موصولا باحد المحمولين او كليهما وعين فجعل مستغرقا، فكان^{١١٣} هذا حاله، ويجعل السلب ايضا جزءه المحمول، فنقل الى النتيجة، ويكون الاوسط موصولا بالطرفين فى جميع المواضع فى هذا السياق دون الحاجة الى سالب. وإذا كان المقدسات فيهما، لسلبان فجعل لسلبان جزءه المحمولين، صبح ايضا، كما فى قولك «كل انسان هو لا طير» وكل انسان هو لا فرس» جاءت النتيجة موجبة، وهى ان شيئا مما يوصف بانه «لا طير» هو «لا فرس». وان كانت احدى المقدماتين مستغرقة والاخرى غير مستغرقة بمد الشركة فى الموضوع، يجوز، فان دخل البعض^{١١٤} فى الكل فثبتت كون شئ واحد موصولا بالمحمولين ويلزم انصاف شئ من احد المحمولين بالآخر. ولا^{١١٥} يلزم انصاف كل واحد من المحمولين بالآخر فى هذا السياق، فان المحمولين او احدهما ربما يكون اسم من الموضوع الذى هو الاوسط والطرف الآخر، فلا يلزم انصاف كل احدهما بالآخر، بل شئ من

١١١ ط: شئ

١١٢ ط: كقولك

١١٣ ط: كان

١١٤ ط: طائير

١١٥ ط: البعض داخل

١١٦ ط: شئ، فلا

أحدهما هو الآخر: وإذا جعلنا الجهات والسلوب اجزاء المحمول في المقدمتين حصل الاستثناء عن ضروب كثيرة ومختلطات. ويدلّره على أمر واحد وهو يتّفن انصاف شئ واحد يشيئين؛ وبمخرجه من الشكل الاول هو ان هذين القولين قضيتان فيهما شئ مّا وُصف بكل المحمولين؛ وكل قضيتين فيهما شئ مّا وُصف بكل المحمولين، فبعض من^{١٧٧} موصوفات احد المحمولين بوصف بالآخر. فهذان القولان هكذا حالهما وقد اتحدف عنا التطويلات.

اقول: يرمز بهان الشكل الثالث على قاعدة الاشراقين، ولتقدم عليه خلاصة ما ذكره المشافون، ثم لعقبه ما ذكره ههنا. فنقول ان الشكل الثالث هو الذي الاوسط موضوع في المقدمتين وشرط انتاجه موجهية الصفري فانها اذا كانت سالبة وكانت الكبرى كذلك لزم توافق الطرفين فارة وتباينهما أُخرى، كقولك «لا شئ من الحجر بانسان ولا شئ من الحجر بحيوان» والحق التوافق. وإذا بدلت الكبرى بقولك «لا شئ من الحجر بفرس» كان الحق التباين؛ وان كانت الكبرى موجهية كقولك «لا شئ من الانسان بفرس وكل انسان حيوان» كان الحق التوافق، وهو «كل فرس حيوان». وإذا بدلت الكبرى بقولك «وكل انسان ناطق» كان الحق التباين، وهو «لا شئ من الفرس بناطق». الشرط الثاني في كلمة احدى المقدمتين اذ لو كانتا جزئيتين لجاز ان يكون البعض من الاوسط المشتمل على الاصغر غير البعض المشتمل على الاكبر ويسلب عنه، فلا يحصل اجتناع الاصغر والاكبر في ذات واحدة، فلا تحصل النتيجة لان المقدمتين لو كانتا جزئيتين مع موجهية الصفري وكانت الكبرى موجهية جزئية، حصل الاختلاف. كقولك «بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ناطق» والحق التوافق، وهو «كل انسان ناطق»؛ وان بدلت الكبرى، كقولك «بعض الحيوان فرس» كان الحق التباين، وهو «لا شئ من الانسان بفرس» وان كانت الكبرى سالبة جزئية فيحصل الاختلاف ايضا، كقولك

- «بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بناطق» ولحقق التوافق، وهو «كل انسان ناطق»، وإذا بدلت الكبرى بقولك «وبعض الحيوان ليس بفارس» كان الحق التباين، وهو «لا شئ من الانسان بفارس». والمنتج بحسب الشرطين ستة اضرب اذ اشترط ايجاب الصغرى، ويسقط ثمانية. وهى الصغرى الساليتين مع الكبرىات الاربع واشترطت كلية إحدى المقدمتين اسقط ضربين. وهما الحاصلان من الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى الجزئيتين. وتبقى الاضرب المتبعة من الستة عشر ستة وهى الحاصلات من الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع الكبرى والموجبة الجزئية الصغرى مع الكبرى الكليتين. فالاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية، كقولك «كل ب ج وكل ب ا، فبعض ج ا» يتبين بعكس الصغرى وبالعكس. الثانى، من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية، كقولك «كل ب ج ولا شئ من ب ا، فبعض ج ليس ا» بهانه بعكس الصغرى وبالعكس. ولا ينتج هذان الضريان كلية لجواز كون الاصغر اهم من الاوسط وكون الاوسط مساويا للاكبر فى الاول ومشودجا مع الاكبر تحت جنس فى الضرب الثانى، فيكون الاصغر اعم من الاكبر فى الضربين بحيث يشتت حمل الاكبر على الاصغر فى الضرب الاول وسلبه عنه فى الثانى، كقولك «كل انسان حيوان وكل انسان ناطق» ولا يلزم «كل حيوان ناطق». وان بدلت الكبرى بقولك «ولا شئ من الانسان بفارس»، فلا يلزم «لا شئ من الحيوان بفارس». والضريان اخص ضروب هذا الشكل وإذا لم ينتجا الكل فلا ينتجه باقى الضروب. الضرب الثالث، من موجبتين والصغرى جزئية، ينتج موجبة جزئية، كقولك «بعض ب ج وكل ب ا، فبعض ج ا» بيانه بعكس الصغرى وبالعكس. الضرب الرابع، من موجبتين والكبرى جزئية، ينتج مرجبة جزئية. كقولك «كل ب ج وبعض ب ا، فبعض ج ا» بيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة ولا يتبين بعكس الصغرى لانها موجبة كلية ينمكس جزئية والكبرى جزئية ولا قياس عن جزئيتين. الضرب الخامس،

من موجبة جزئية صفري وسالبة كلية ينتج سالبة جزئية، كقولك «بعض ب ج ولا
 شئ من ب ا، فبعض ج ليس ا» يئانه يمسك الصفري والمختلف. الضرب
 السادس، من موجبة كلية صفري وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية، كقولك
 «كل ب ج وبعض ب ليس ا، فبعض ج ليس ا» ولا يبين يمسك الصفري لانها
 5 تتمسك جزئية والكبرى جزئية ولا يمسك الكبرى لانها سالبة جزئية بل بالمختلف
 والقديما يئور بالافتراض لكن بشرط ان تكون النسالة الجزئية مركبة تستلزم^{١٩٨}
 المرجحة الصدق والنسالة البسيطة عند عدم الموضوع.

ولنرجع الى المشق فنقول قوله «اذا وجدنا شيئا واحدا معينا وُصف
 بمحمولين، علمنا ان شيئا واحدا من احد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر
 10 ضروريا».

«اقول» فمراده بيان الشكل الثالث الذى الحد الاوسط موضوع فى
 المقدمتين وهو المشق الواحد الموصوف بالمحمولين، اعنى محمول الصفري وهو
 الاصغر، ومحمول الكبرى وهو الاكبر. فنعلم ان شيئا واحدا من احد المحمولين،
 وهو محمول الصفري، موصوف بالمحمول الآخر وهو محمول الكبرى ضروريا، وهو
 15 اشارة الى ان نتيجة هذا الشكل جزئية للعلة التى ذكرناها فى كلام المشائين، كقولك
 «ان زيدا حيوان وهذا انسان»، فنعلم ان شيئا من الحيوان انسان اى بعض
 الحيوان انسان» وهى النتيجة الموجبة الجزئية بل ويصح عكسه وهو «بعض الانسان
 حيوان ايضا»؛ واذا كان هذا المشق المعين الذى هو الاوسط الموضوع فى المقدمتين
 معنى عاما كليا، كالانسان مثلا، لا معنى مشخصا جزئيا، كما كان فى المثال
 20 الاول الذى هو زيد، فلنعمل مستقرا موجبا كليا محصورا، كقولك «كل انسان
 حيوان وكل انسان ناطق» وحينئذ يصير هذا الحصر لشئ معين موصوف بالأمريين،
 فيلزم ان يكون شئ من احدهما هو الآخر، فيصدق ان «بعض الحيوان ناطق».

- وإذا كان بعض من شئ يوصف باحد المحمولين فقط، او بكليهما، وعين، فتصير بالتميين جزئياً فيجعل مستغرقاً كلياً، على ما ذكرناه، ونجعل السلب ان كان هناك سلب جزءاً من المحمول فينقل الـ نتيجة على ما عرفت، كقولك «كل انسان حيوان وكل انسان نهر غير حجر» ينتج «بعض الحيوان فهو غير حجر». وإذا كان الاوسط في هذا الشكل موضوعاً في المقدمتين، فيكون الاوسط موصوفاً بالطرفين 5 بالضرورة في جميع ضروب هذا الشكل. وإذا جعل السلب دائماً جزءاً من المحمول فلا يبقى لنا سالب اصلاً بل تصير القضايا كلها موجبة محيطة، على ما مررناه. وإذا كان السلب موجوداً في المقدمتين، فيجعل السلبان جزءاً من المحمولين، كقولك «كل انسان هو غير طائر وكل انسان هو غير نرس»، لتنتج 10 النتيجة موجبة جزئية، وهي ان شيئاً ما يوصف بأنه غير طائر فهو غير نرس. وإذا كانت احدى المقدمتين مستغرقة محيطة والاخرى غير مستغرقة ولا محيطة بعد اشتراكهما في الموضوع الذي هو الاوسط فان ذلك صحيح جائز اذ البعض داخل في الكل، فإذا عرفنا ان شيئاً واحداً موصوفاً بالمحمولين، فيلزم بالضرورة انصاف شئ من احد المحمولين بالمحمول الآخر، كقولك «كل انسان حيوان وكل انسان 11 ناطق او بعضه»، فيلزم ان يكون «بعض الحيوان ناطق» ولا يلزم «كل حيوان ناطق»، اذ العام لا يوصف بانخاص، وانما يوصف بان شيئاً من احدهما هو الآخر، ثم اذا جعلنا الجهات والظروب اجزاء للمحمول في المقدمتين ار في احدهما وجعلناها محيطة استثنينا عن كثرة الضروب ومختلفاتها بضرب واحد، وهو يتقن انصاف شئ واحد، هو الاوسط، الموضوع في المقدمتين بشئين 20 مختلفين، اعني الاصغر والاكبر، ومخرجه وبيانه من الشكل الاول وهو ان هذين القولين اللذين هما الصغرى والكبرى قضيتان فهما شئ واحد وصف بالمحمولين، فيلزم ان يكون بعض موصوفات احد المحمولين يوصف بالآخر، وهذان القولان حالهما كذا، فبعض موصوفات احد المحمولين يوصف بالآخر وتسقط عنا كلفة

التطويل والاحساب الذى ذكره المشائون فى هذا الشكل وغيره من الاشكال.
قال لشيخ:

فصل فى الشرطيات

- 8 (28) والشرطيات تؤلف^{١٩٩} منها قياسات اقترائية. كقولك فى المتصلات
«كلما كانت الشمس طالمة فالنهار موجود». وكلما كان النهار موجودا فالكواكب
خفية» ينتج «كلما كانت الشمس طالمة فالكواكب خفية». والشرائط والحدود
حاليهما كما سبق. وقد يتركب قياس من شرطية وحملية كقولك^{٢٠٠}، فيها اذا
كانت الشركة بينهما^{٢٠١} فى التالى والحملية كبرى، «كلما كان ج ب لكل د د.
10 وكل د ا» فتحصل النتيجة شرطية متصلة مقدمها مقدم صغرى القياس بعينه وتاليها
نتيجة تأليف التالى والحملية، كقولنا «كلما كان ج ب لكل د ا».
- اقول: القضايا الشرطية يجوز ان تتألف منها اقية اقترائية. كما تألف من
العمليات، واتسامها خمسة: لأنها اما ان تتركب من المتصلات، او المتصلات، او
الحمل والمتصل، او الحمل والمتصل، او المتصل والمتصل. والاقترب الى الطبع ما
15 تُركب من المتصلتين والشركة فيه اما ان تكون فى جزء تام. وهو الموضع مع
المحمول او فى جزء غير تام، اى احدهما. ثم الشركة، اما بين مقدميهما او
تاليهما او مقدم الصغرى وتالى الكبرى او بالعكس. فالاول ان تكون الشركة فى
جزء تام منهما فذلك المشترك ان كان تاليا فى الصغرى مقدما فى الكبرى، فهو
الاول؛ وان كان تاليا فيهما، فهو الثانى؛ وان كان مقدما فيهما، فهو الثالث.
وزعم الشيخ ان شرايط الانتاج كما فى العمليات وللمتأخرين نظر غير ذلك، ليس

^{١٩٩} ط، والشرطيات ايضا قد يؤلف. س: والشرطيات ينتج منها

^{٢٠٠} ط، + واقترب ما اذا كانت: - كقولك من يظهر ان «ط» عينها فى حمل. ح.

^{٢٠١} بى، فى، بينهما

هذا موضع بيانته . فالضرب الاول من الشرط الاول: «كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالكواكب خفية» ينتج «كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية». والنتيجة متصلة مقدمها مقدم الصغرى ونالها تالي الكبرى . والشئ لم يذكر الا هذا الضرب وترك الثلاثة الباقية لانه لم يذكر في هذا الكتاب الا المهمات .

الضرب الثاني: «كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وليس البقعة اذا كان النهار موجودا فالكواكب مرئية»، ينتج «ليس البقعة اذا كانت الشمس طالعة فالكواكب مرئية».

الضرب الثالث: «قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالسماء مصحبة وكلما كانت السماء مصحبة فالاشعة واقعة على الارض»، ينتج «قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالاشعة واقعة على الارض».

الضرب الرابع: «قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالسماء مغمية وليس البقعة اذا كانت السماء مغمية فالاشعة واقعة على الارض». ينتج «قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة فالاشعة واقعة على الارض». وبما في الاشكال والانقسام لا تلحق بهذا المختصر.

قوله: وقد يتركب قياس من شرطية وحالية.

اقول: لم يذكر القسم الثاني للركب من المتفصلتين ليمده عن الطبع بالنسبة الى القسم الثالث المذكور للركب من المتصلات والعمليات. وهو لربعة اقسام . فان العملية اما ان تكون صغرى او كبرى وعلى التقديرين، فالشركة بين العملية والمتصلة اما في المتقدم او التالى . الاول ان تكون العملية صغرى والشركة بينهما وبين المتصلة في مقدمها بجزء غير تام: الثانى ان تكون العملية صغرى والشركة في تالى المتصلة: الثالث ان تكون للمتصلة صغرى والعملية كبرى والمتصلة تشارك العملية في مقدمها: الرابع ان تكون للمتصلة صغرى تشارك العملية الكبرى في

تأليها . وتعمد الاشكال في كل قسم منها ، ولم يذكر الشيخ الا القسم الرابع منها وذكر انه قريب من الطبع والمعتقد في الشكل الاول اربعة ضروب: الاول «كلما كان ا ب فكل ج ي وكل ي « ينتج «ان كان ا ب فكل ج « ، والنتيجة متصلة مقدمها مقدم الصغرى وتأليها نتيجة التأليف بين تألي المتصلة والحمليّة؛ الثاني «ان كان ا ب فكل ج ي ولا شئ من ي « ينتج «ان كان ا ب ولا شئ من ج «؛
 الثالث^{٢٠٢} «ان كان ا ب فبعض ج ي وكل ي « ينتج «ان كان ا ب فبعض ج «؛
 الرابع «ان كان ا ب فبعض ج ي ولا شئ من ي « ينتج «ان كان ا ب فليس كل ج « . واستخرج باقي الاشكال من نفسك ان اردت ولا حاجة الى ذلك فسر هذا الكتاب والمباحث الاشراقية .

قال الشيخ

فصل

«في قياس الخلف»

(29) والقياس الذي يتبين فيه حقيقة^{٢٠٣} المطلوب بابطال نقضه هو قياس الخلف ويتركب من قياسين: اقتضائي واستثنائي . كتقولك «ان كذب لا شئ من ج ب فبعض ج ب وكل ب ا» هل انها مقدمة حقة ينتج عمل ما قلنا «ان كذب لا شئ من ج ب ، فبعض ج ا» . وان شئت جعلت هذه محيطا كذا سبق بان تجعل نقض المطلوب . الذي هو تال الشرطية . محيطا . ثم يستنتج نقض التال ، لينتج نقض المقدم وهو انه «لم يكذب لا شئ من ج ب بل هو صادق» . وفي الخلف يتبين ان كذب^{٢٠٤} النتيجة المعالة ما لزمت من المقدمة الصادقة ولا من الترتيب . فتحتمل ان يكون لتقيض المطلوب .

٢٠٢ س ١ . الثالث

٢٠٣ ل ١ حقيقة

٢٠٤ يش ١ ط ٢ - كذب . س ٢ + كذب

- اقول: قياس الخلف هو الاستدلال بامتناع احد التقيضين على حقيقة النقيض الآخر، وهو مركب من قياسين احدهما لقرائى وثانيهما استثنائى. والاقترانى مركب من قضيتين احدهما متصلة مقدمها تقبض المطلوب وتاليها لازم تقبضه، والاخرى حملية صادقة فى نفس الامر. والاستثنائى مركب من متصلة 5
حاصلة من نتيجة القياس الاقترانى مقدمها تقبض المطلوب وتاليها امر محال، وحملية هى رفع النال المحال فان المطلوب «لذا كان لا شئ من الانسان جمادا»، فنقول «لو كان بعض الانسان جمادا لم يكن كل انسان حيوانا لانه لا شئ من الجماد حيوان» ينتج من الاول «ليس كل انسان حيوانا»، وحيث ان يلزم «ان يكون واحد من الناس جمادا» وهو المطلوب المثبت بابطال تقبضه، وهو «بعض الانسان جمادا»، وربما كان مقدم المتصلة نفس المطلوب وتاليها تقبضه او لازمه، كقولك «لا 10
شئ من ج ب» فاذا لم يصدق «لا شئ من ج ب» صدق تقبضه وهو «بعض ج ب» ونضم اليه «كل ب ا» وهى المقدمة الصادقة فى نفس الامر وهذا هو القياس الاقترانى المركب من متصلة ضرورية وحملية كبرى ينتج «انه لو لم يصدق لا شئ من ج ب لكان بعض ج ا» ونجعل هذه النتيجة مقدمة شرطية لقياس استثنائى ويستثنى 15
تقبض تاليها، فينتج تقبض المقدم هكذا «لو لم يصدق لا شئ من ج ب لكان بعض ج ا لكن ليس بعض ج ا» هو محال، فينتج «ليس لم يصدق شئ من ج ب فيصدق بعض ج ب» لان سلب السلب ايجاب. وان شئت جعلت الموجبة الجزئية، اعنى تقبض المطلوب، كليا محيطا بان يجعل لذلك البعض اسما معينا فمسير كليا، وتقبض المطلوب هو ثالى الشرطية، اعنى «بعض ج ب»، ثم يستثنى تقبض التالى 20
لينتج تقبض المقدم بان يقول «ليس بعض ج ا حقا فلا يكذب لا شئ من ج ب» بل هو حق صادق وكذب النتيجة لانا لم يكن بسبب المقدمة الصادقة ولا من الترتيب. فملزم ان يكون بسبب تقبض المطلوب.

قال الشيخ:

الضابط السابع

«فى مواد الاقيسة البرهانية»

(30) هو ان العلوم الحقيقية لا يستعمل فيها الا البرهان، وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية. ثم ما تعلمه يقينا من المقدمات لما ان يكون «اوليا» وهو الذى تصديقه لا يتوقف على غير تصور العدد، ولا يتأتى لاحد انكاره بعد تصور العدد، كحكمك ان «الكل اعظم من الجزء»، وان^{٢٠٥} الاشياء المتساوية لثن واحد^{٢٠٦} متساوية، وان السواد والبياض لا يجتمعان فى محل واحد، او يكون «مشاهدا» بلواك الظاهرة او الباطنة، كالمحسوسات مثل ان الشمس مضيئة، او كعلمك بان لك شهرة او غضا؛ ومشاهدتك لست بحجة على غيرك ما لم يكن له ذلك المشعر والشعور، او يكون «حدسيا».

والحدسيات على قاعدة الاشراق لها اصناف: اولها «المجريات»، وهى مشاهدات مكررة مفيدة بالتكرار يقينا فأسن فيه النفس عن^{٢٠٧} الانقاضي، كحكمك بان «الضرب بالخشب مؤلم»، وليس هو من الاستقراء، والاستقراء هو حكم على كل ما وجد فى جزئياته الكثيرة. فاذا كان الاستقراء عبارة عن هذا الحكم^{٢٠٨} فنعلم ان حكمنا على كل انسان «بانه اذا قطع رأسه لا يعيش» ليس الا حكما على كل ما صودف فى جزئياته الكثيرة اذ لا مشاهدة للكل، والاستقراء قد يفيد اليقين، اذا اتخذ النوع كما فى المثال المذكور. واذا اختلف، قد لا يفيد اليقين، كحكمك بان «كل حيوان يحرقه لادن مضطه فكه الاسفل» استقرا ما بما شاهدت ويجوز ان يكون حكم ما لم تشاهده، كالتسامح، بخلاف ما شاهدته.

٢٠٥ ل: - ان

٢٠٦ ل: بعد ن تنهيا

٢٠٧ ط: النفس فيه عن

٢٠٨ ل: الحكم

ومن الحدسيات «المشهورات»، وهي قضايا يحكم بها الإنسان لكثرة الشهادات يقينا ويكون الشيء ممكنا في نفسه وتأمين النفس عن التواطؤ واليقين هو القاضي بومور الشهادات. وليس لنا ان نحصر عددها في مبلغ معين^{٢٠٩}. فربما يقين حصل من عدد قليل وللقوانين مدخل في هذه الاشياء كلها يحسن منها الانسان حدسا. وحدسياتك ليست بحجة^{٢١٠} على غيرك، اذا لم يحصل له من الحدس ما حصل لك. وكثيرا ما يحكم الزعم الانساني بشئ ويكون كاذبا. كإنكاره لنفسه وللعقل وللمرجود لا في جهة. ويساعد العقل في مقدمات ناتجة لنقبه؛ فاذا وصل الى النتيجة، رجع عما سلمه. فكل وحى يخالف العقل فهو باطل والعقل لا يوجب ما يقتضى خلاف مقتضى آخر له.

- 10 «المشهورات» قد لا^{٢١١} تكون ايضا فطرية؛ فمنها ما يتيقن بالحجة، كحكمك^{٢١٢} بان «الجهل قبيح»؛ ومنها باطل وقد يكون الاول مشهورا ايضا ومن القضايا ما قيل^{٢١٣} ممن يحسن به الظن ومن القضايا ما يؤثر لا يصدق بل يقين وسط وسُميت «المخيلات». كحكمك بان «المسل مرة متهوعة»؛ ومنها قضايا سريرة مشبهة بأسر لتروج بالتزوير وسنذكرها. فلا تستعمل في البرهان^{٢١٤} الا اليقيني سواء كان فطريا أم يتيقن على فطري في قياس صحيح.

أقول؛ يريد ان يبين مواد الاقضية البرهانية وغيرها. والقضايا التي هي مواد الاقضية اثناعشر نوعا، فانها إما ان تكون يقينية، واليقين اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان لا يكون كذا مع مطابقته للأسر نفسه. واليقينيات

٢٠٩ ل. - معين

٢١٠ ط. حجة

٢١١ يش. ١ ش. ١ ط. - قد لا

٢١٢ يش. ١ ش. ١ ط. كحكمك

٢١٣ يش. ١ ش. ١ ط. + ايضا

٢١٤ ط. البراهين

سنة انواع .

الاول: «الاوليات»، وهي القضايا التي تكون مجرد تصوّر طرفيها وان كان بالكسب كافيا بالجزم بنسبة احدهما الى الآخر بالاجاب او السلب، كقولك «الكل اعظم من الجزء». «والقوى والاثبات لا يجتمعان»، «والشئ الواحد في زمان واحد لا يكون في مكانين»؛ ومنها ما لا يكون الجزم بالنسبة عاما للكل، كقولك «الاشياء المتساوية لشئ واحد متساوية». فان التوقف انما وقع فيها للبعض لعدم حصول طرفيها في العقل، ويتفاوت الناس في الجزم فيها بحسب تفاوتهم في تصور الطرفين .

الثاني: «المشاهدات»، وهي القضايا التي لا يحكم العقل بالجزم فيها بمجرد تصوّر طرفيها، بل اذا وقع الاحساس بثبوت المحمول لبعض جزئياته الموضوع استمدت النفس للحكم الكلي بنسبة المحمول الى الموضوع من المفايق بواسطة القوى الظاهرة او الباطنة، كالحكم بان «الشمس مضيئة» و«النار حارة» وان «لنا جوعا ولذة ولما وغضا». والقضايا التي يحكم العقل فيها بواسطة القوى الباطنة تُسمّى «وجدانيات» .

الثالث: «المجربات»، وهي قضايا يحكم العقل فيها بواسطة مشاهدات متكررة بموجب اليقين لا كقياس خفي اليها، كقولك «السقمونيا مسهلة للصفراء»، لمشاهدة الاسهال مرّة بعد أخرى عقيب الشرب مع القياس الخفي وهو انه لو كان انشاقيا لما كان دائما ولا اكثريا بموجب اليقين وليست انتجربة هي الاستقراء الذي هو جمل المشاهدات الجزئية بنسبة للحكم الكلي فانه غير مفيد لليقين؛ والتجربة فلا بد وان ينضم اليها قياس خفي يحصل الجزم بسببه .

قوله: والاستقراء هو حكم على كل بما وجد في جزئياته .

والقول: الاستقراء هو ثبات الحكم على الكل بواسطة ثبوته في جزئياته الكثيرة فان كان الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقراء التام . كقولك «الحيوان

والنبات والجماد يتحرك. فيكون كل جسم متحركاً. وترتيب القياس ان تقول
 «كل جسم اما حيوان او نبات او جماد وكل حيوان ونبات وجماد متحرك، فكل
 جسم متحرك». وهذا هو القياس المقسم المنفذ لليقين. وإن لم يكن الحكم شاملاً
 لأكثر جزئياته فهو الاستقراء الناقص. كقولك «الإنسان والدواب يحركون عند مضغ
 الفك الاسفل، فيكون كل حيوان يحرك عند مضغ الفك الاسفل» وهو لا يفيده
 اليقين لجور أن يكون بعض الحيوانات. كالتصاح. يحرك الفك الاعلى. ونحن اذا
 حكمنا حكماً كلياً على كل، فليس ذلك عن مشاهدة كثير من جزئياته وإنما هو
 نظر الى نفس الطبيعة والماهية. كقولك «كل إنسان حيوان» بخلاف قولك «كل إنسان
 اذا قطع رأسه لا يعيش». فإنه حكم كل بما صردق في جزئياته الكثيرة اذا لا
 مشاهدة للكل.

الرابع: «الحدسيات». وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة حدس قوى
 يزول معه الشك ويحصل اليقين لمشاهدة القرائين دون الآثار. كحكمتك بان «نور
 القمر مستفاد من نور الشمس» لا اختلاف الهيآت الشكلية الضرورية فيه اختلاف
 الارضاع بالقرب والبعيد منها؛ فإذا ضم اليه قياس غنى وهو انه لو كان اتفاقاً لم
 يكن دائماً ولا أكثرها حصل الجزم بان «نوره مستفاد من نور الشمس». ولترقوا
 بين الحدس والتجربة، ان الحدس لا يشوق على فعل الإنسان حتى يحصل
 المطلوب بواسطة وإنما يحصل دفعة واحدة دون تكرار الأثر والتجربة تتوقف على ذلك
 وان استمرها ما لم تجرب مراراً كثيرة لا يحصل الحكم بانها سهلة للصفراء.

الخامس: «المتواترات». وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة
 الشهادات من المخبرين بشرط عدم امتناع المخبر عنه والامن عن التوافق على
 الكذب وانتهائها الى من شاهد المخبر عنه، كالحكم بوجود مكة والمدنية والهند
 والوقائع العظام. فتوافق المخبرين وإن لم يلق بعضهم بعضاً يوجب اليقين. ولما كان
 الجزم من كثرة المخبرين تارة ومن قلتهم أخرى مع سائر القرائين لم ينحصر عدد

التواتر في عدد معين، فكل من عدد قليل اصاب اليقين دون الكثير. واليقين
الحاصل من التجربة والحس والتواتر ليس حجة على غيرك، لذا قد لا يحصل له
من اليقين لعدم اسبابه ما حصل لك. والتجربة والتواتر يمدحها صاحب الاشراف
من الحدسيات.

5 السادس: «قضايا قياساتها معها»، وهي قضايا يحكم العقل فيها بسبب
وسيط لا يقرب عن الذهن عند تصور الحدود كقولك «الاثنين نصف الاربعة»
و«الايوسط مساواة لآخر القسمين للآخر الحاضر عند الذهن دائما عند تصور
الاثنين والاربعة والتصف». والقياس المركب من هذه الستة، كهف كان، يُسمى
«برهانا».

10 قوله؛ وكثيرا ما يحكم الوهم الانساني.

أقول؛ لما فرغ من القضايا اليقينية شرع في غير اليقينية، وهي ستة:
الاول: «الوهميات»، وهي قضايا يوجهها الوهم الانساني فقد تكون
صادقة، كالحكم في المحسوسات، ليدخل في الواجب قبولها، وقد تكون كاذبة،
كالحكم على غير المحسوسات سواء تعلقت بالمحسوسات او لم تتعلق. كالحكم بان
«كل موجود في جهة مشار اليه» و«رواء المائر خضاء لا يتناهى»، ولولا ان العقل
15 والشرايع تكذبها لمدت من الاوليات ويعرف كذبها بان الوهم يساعد العقل في
المقدمات المنتجة لنقيض حكمه. فاذا لوصل العقل والوهم من المقدمات الى النتيجة
ربح الوهم مفارقا للعقل عن قبول ما حكم به فانكسر النتيجة والوهم ينكر نفسه
ايضا. وكل وهمي خالف العقل فهو باطل والعقل لا يقتضى خلاف مقتضى آخر
له والقياس المؤلف من الوهميات يُسمى «مغالطة» و«فسطة».

20 الثاني: «المشهورات»، وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة اعتراف عموم

اناس بها ، اما لمصلحة عامة او حمية او انفة^{٢١٥} او انفعالات من عادات وآداب وشرائع ومنها الآراء المعمودة ، وهى قضايا لو غل العقل وذاته دون حمية او انفة او انفعالات من عادات وشرائع وغيرها لم يحكم بها ، مثل ان «الظلم قبيح» و «العدل حسن» و «كشف العمرة فى السوق قبيح» و «لو قدرت ذلك خلقت دفعة» لم يحكم فيها بشئ بخلاف الاوليات ، والمشهور قد يكون صادقا اوليا ، وقد يكون فطريا ، وقد يكون كاذبا ، كتصحيح الذبايح والقرآن وامثالها ؛ والنسخ صرف عن امثالها ولكل آمة وصناعة مشهورات بينهم فيجوز ان يكون المشهور عند قوم غير مشهور عند آخرين ،

الثالث : «المقولات» ، وهى قضايا تؤخذ ممن يعتقد به الجمهور ، اما لاتصالات فلكية لا تصفة توجب ذلك كعض الملك اولى السياسات الخير الكاملة او تصفة توجب اعتقادهم ، كالوصى والالهام والمعجزات والكرامات والعلم والدين والعمل والشجاعة ، وغير ذلك مما يوجب فى النبى^{٢١٦} او الولي ، وذلك كالتقضايا التقليدية المأخوذة عن الافاضل ،

الرابع : «المخيلات» ، وهى قضايا تؤثر فى النفس تأثيرا عجبيا لا بالتصديق بل بالتأذى والبسط سواء كانت صادقة او كاذبة ، كقولك فى الترغيب فى شرب الخمر انها «باقوتة سيالة» ، وفى النفرة عن العسل انها «سرة مقبلة» ، وكثير من الناس ينفرون عن الرقائل بسببها ويقدمون حل امور هائلة بسماحها ، والفضلاء يستعملونها فى اغراضهم وخطاياهم ، وهى مفيدة فى المطالب الدنيوية والاخرية ، والقياس المؤلف منها يسمى «الشعرى» .

قوله : ومنها قضايا مزورة مشبهة .

اقول : المشبهات قضايا يحكم العقل بها لمشابهتها للواجب قبوله او نفيه

ولست هي باعيانها والاشتباه أما بتوسط اللفظ بأن يكون اللفظ فيها واحدا والمعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ له. كالعين. أو اخفى منه. كما يخفى في النور المأخوذ بمعنى البصر وتارة بمعنى الحق عند العقل أو بحسب تركيب اللفظ. كقولك «غلام حسن» بالسكونين. أو لاختلاف دلائل ادوات الصلات الدالة بالتركيب دون الانفراد. كقولك «ما يعلم للحكم فهو كما يعلمه» والذي يتوسط المعنى كالمواقع بسبب إيهام العكس. كقولك «كل تلج ابيض». فيظن أن «كل ابيض تلج». أو لأخذ لازم الشئ مكانه. كقولك «الإنسان متوهم ومكلف». فيظن «أن كل من له وهم فهو مكلف» وله تمة تُذكر في المفاطات.

الخامس: «المسلّمات». وهي قضايا يتسلّمها الخصم من صاحبه عند المناظرة أو يتسلّمها عند إرباب ذلك العلم ويتبنى كلام المناظرين عليها في دفع صاحبه. والمسلّمات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة. أو عرفية. كتسلّم الفقهاء أن التمثيل والاستقراء والاجماع والاستصحابين حجة في الفروع؛ وتسلّم المهندسين أن النقطة لا جزء لها والخد طول بلا عرض. وغيره. ولأهل كل علم صناعة مسلّمات والقياس المركب عنها يُسمّى «الجدل».

السادس: «المفترنات». وهي قضايا يحكم العقل بها إتياعا للظن الذي هو الحكم بأن الشئ كذا مع الشهود بإمكان مقابلة. كقولك «غلام يطوف ليلا. فهو سارق» للظن أن «كل طواف في الليل سارق» والقياس المركب منه يُسمّى «الخطابة». ولم يذكر الشيخ النوع الخامس والسادس. ولا يستعمل في البرهان لا القضايا اليتيمية الفطرية وللمتينة على المفترنات في الاقضية الصحيحة.

قال الشيخ:

فصل

في التمثيل

(31) التمثيل غير مفيد لليتين. وهو ما يُدعى فيه شمول حكم لأمرين

- بناء على شمول معنى واحد لهما ثم يقرر اصحاب الجدل هذا النمط بطريقتين؛
 احدهما هو ان المعنى الشامل حيث عهد كان مقترنا بهذا الحكم. وكذا بالعكس؛
 مقترنان في محل النزاع وهم في حيز الانقطاع عند مطالبة جهة عدم جواز
 انفكاكهما في موضع لم يعهد هذا المحتج؛ والثاني هو انهم يقدرون صفات ما ويحدد
 فيه الحكم بالاتفاق الذي سمّوه «الاصل» او «الشاهد» ولا يتقطع عنهم احتمال
 5 جواز^{٢١٧} وصف غفلوا عنه هو مناط الحكم. فربّ حكم متعلق بشئ لا يطلع عليه
 الا بعد حين. ثم يثبتون ان ما وراء ما نُسب اليه الحكم في الاصل آحاده غير
 صالحة لاقتضاء الحكم لتختلف الحكم عن كل واحد في موضع آخر لو ان الذي
 نُسب اليه الحكم استقل دون الاوصاف باقتضاء الحكم في موضع آخر. اما الفاء
 ما سوى الذي نُسب اليه الحكم لا يمتشي لبقاء احتمال ان يكون في الاصل
 10 لخصوصه وتثنيته^{٢١٨} لا لمعنى يجوز ان يمتدى. او لمجرع الاوصاف وهو احوط
 لاشتغاله على العلة بقينا. وعند النزول عن هذا، يجوز ان يكون لثان اثنان او
 ثلاثة ثلاثة، وكل مرتبة من التمدد له مدخل. وايضا يحتمل لتقسام ما عيّنه الى
 قسمين لا يلزم الا لاحدهما، ولا يوجد في محل النزاع؛ وهذا يقرب من الوجه
 الذي سبق من احتمال غفلتهم عن وصف هو الخاطئ، ودعوى استقلال الوصف الذي
 15 عيّنه في موضع آخر لا ينجعهم لجواز ان يكون ذلك الوصف جزء احدى العلتين
 الى ايها ينضم اقتضى الحكم، ويجوز ان يكون لحكم واحد عام لاسباب كثيرة كما
 سذكره؛ فيكون في ذلك الموضع معه صفة أخرى^{٢١٩}، فيقتضي الكل بالاجتماع
 ذلك الحكم، ويهود الكلام الى عدّ الاوصاف ان التزم بمقدّم في الموضع لثاني؛ وهم
 20 ينكرون جواز تمثيل الحكم العام في المواضع المتعددة بالمثل المتعددة، وقيسون

^{٢١٧} يش ١ ط ١، وجود. سره جواز

^{٢١٨} يش ١ ط ١؛ بر ٢ ط ١؛ * وشه. سره - وشه

^{٢١٩} ل، اجزاء. يش؛ ط ١ - صفة

الحجة عليه . ثم يرجع حاصل حجّتهم الى التمثيل . فيثبتون بالتمثيل بعض ما يتنى عليه التمثيل . وايضا لما جاز ان يكون الحكم واحد عام علل . لا تصحّ قاعدتهم ان العلة في الشاهد علة في القائب . وكذا الشرط لجواز ان يكون لشيء عام او شخصي شروط وعلل^{٢٢٠} على سبيل البذل . ومن قولهم ايضا ان ما دل على امر في الشاهد دل على مثله في القائب : فيقال ان كانت الدلالة له^{٢٢١} لذاته 8 على الحكم العام ، فنسبتها الى ما في الشاهد والقائب سواء . فلا حاجة الى التمثيل وان كان لخصوص إنشاء مدخل في الدلالة او اثبات الدلالة فالكلام في اعتبار الخصوص ما سلف .

اقول : التمثيل اثبات حكم في صورة جزئية بما وجد في صورة جزئية أخرى تشاركها في معنى جامع فيتعذى الحكم اليه ، والنفهاء يُسمونه «قياسا» ، والصورة الثابت فيها «الحكم بالاتفاق» ، اعني المقيس عليه اصلا ، والصورة الاخرى ، اعني اللاحق المقيس ، «فرعا» . وللمعنى المشترك بين الاصل والفرع علة جامعة ، كقولك «انعام مؤلف فهو حادث» قياسا على البيت . فحدوث البيت لاجل التأليف وهو موجود في العام فيكون حادثا ووده الى القياس ، هو ان البيت حادث وكلما كان حادثا ، فالتأليف علة للحدوث . ينتج ان التأليف علة للحدوث . وكلما كان التأليف علة للحدوث فالعام حادث . لكن المقدم حتى وهو كون للتأليف علة للحدوث ، فالتالي ، وهو حدوث العام ، حتى وحدوده اربعة : الاصل والفرع والعلة والحكم . ويقرّين كون المعنى المشترك بين الاصل والفرع ، اعني المعنى الجامع ، كالتأليف علة للحكم بطريقتين . الاولى : «الطرد والعكس» في اصطلاح قدماء الجدلين . و«الدوران» عند متأخريهم . فان الحدوث لما وجد في عدة من الصور 20 الحاصل فيها التأليف الذي هو المعنى المشترك ، وعدم في غيره من الصور الخالية

٢٢٠ ط . حلل وشروط

٢٢١ يش ١ ط ٢ - هـ

عن التأليف ، فذاو الحكم مع المعنى المشترك وجودا وعندما ودوران الأثر مع المؤثر وجودا وعندما يدل على علة الأثر للمؤثر فيكون للتأليف مدارا للحدوث فهو علة له وهو فاسد . فأننا نمنع أن يكون كل مدار علة للحدوث ومؤثرا فيه فإن الجزء الأخير من العلة وسائر الأجزاء والشروط مدار للمعلول لدورانه معها وجودا وعندما وليس شئ من هذه علة مع أن هذا استقراء ناقص فيجوز أن يكون حال ما لم يستقرا 5 بخالف حال ما استقرا .

والطريق الثاني «الشركة والتقسيم» في اصطلاح قدماء أهل النظر وعند متأخريهم «الترديد» الذي لا يكون بين المتناقضين ، كذلك «علة الحكم» ، اعنى الحدوث ، أما أن يكون المعنى المشترك وهو «التأليف» أو «الامكان» أو «الجموعية» 10 أو «الجسمية» ، ويطلبون ما هذا التأليف فيقولون «ليس علة الحدوث الامكان» ، والا لكأنت صفات الهاري تعالى حادثه ولا الجموعية والجسمية والا لكان كل جوهر وجسم كذلك ، لبقى أن يكون علة الحدوث هو التأليف وهو فاسد ، لأننا نمنع انحصار علة الحدوث الامكان فيما ذكرتم مع كثرة اللوازم والاعراض وحينئذ يجوز أن يكون أمرا غير ما ذكرتم مع أنه يجوز أن لا يكون للحدوث محلا بعلة ، الا أنه يجوز أن يكون لعلة المجسوم أو لثان اثنان أو ثلاثة ثلاثة ، فإن كل مرتبة من 15 العدد لها خصوص ، سلمنا أن التأليف علة ناصبة ، فيجوز أن يكون له قسمان : أمرى وعنصرى ، لا يلزم الحكم الا لاحدهما ، ولا يوجد الا في محل النزاع وهو البهت فلزم حدوثه مع العنصرى دون الأمرى سلمنا أن المعنى المشترك ، اعنى التأليف ، علة للحدوث وفي محل الرفاق ، فلم يلزم أن يكون علة في محل النزاع فإنه يجوز أن يكون خصوصية محل الرفاق شرطا لعلة المشترك وخصوصية محل النزاع سائما من 20 ذلك وإن عنيت بالعلة التامة ، فمتع كون كل مدار علة تامة وهو ظاهر البطلان ودعوى استقلال الوصف الذى عيّنوه في موضع آخر لا ينفعهم لجواز أن يكون ذلك الوصف جزءا واحدا لعتين إذا انضم إل أحدهما لتضى الحكم ؛ فإنه يجوز أن

- يكون للحكم الواحد العام عدة اسباب، كالحركة التي قد تكون علة الشاع والحركة وجوار جسم حار على ما سيأتى؛ وحيث أن يكون في ذلك الموضوع معه علة أخرى، فيقتضى أن تكون العلة هي المجموع ويصير الكلام إلى عدد الاوصاف في محل النزاع أن التزم بهما، وهم يتكرومون جواز تعامل الحكم العام به في المواضع المتعددة بالعلل الكثيرة ويقومون الدليل على ذلك ويقولون «لو جاز أن يكون لحكم الواحد المطلق علة متعددة لكانت المتحركة لها علة أخرى غير الحركة»، وليس فليس؛ وهذا ثارة أخرى تمثل مرجع حاصل حجتهم إلى التمثيل أيضا فيثبتون بالتمثيل الناقص ما يقتضى على التمثيل؛ وقد علمت أن الحكم الواحد المطلق يجرى أن يكون له علة كثيرة، وحيث أن تطل قاعدتهم التي هي أن العلة في الشاهد الذي هو الاصل علة في الغائب الذي هو الفرع، وكذا حكم الشرط فانه يجوز أن يكون للشيء الواحد العام أو المتشخص علة وشروط كثيرة على سبيل البديل؛ وقولهم أن ما دلّ على أمر في الشاهد دلّ على مثله في الغائب أيضا وهو فاسد، إذ لئال أن يقول أن كانت الدلالة على الحكم العام فالدلالة لثابتها غنيتها إلى ما في الشاهد والغائب على السواء، وحيث لا يحتاج إلى التمثيل وإن كان بخصوص الشاهد مدخل في الدلالة وثبات الدلالة فلا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل ثبوته في الفرع على ما عرفت الكلام عليه.
- قال الشيخ:

فصل

«في انقسام البرهان إلى برهان ليم وبرهان أن»

- (32) لحدّ الاوسط قد يكون علة نسبة الطرفين ذهنا وعينا، والبرهان الذي فيه ذلك يُسمى «برهان ليم»؛ وقد يكون علة نسبة الطرفين في الذهن فقط. ويكون على التصديق فحسب، ويُسمى «برهان أن» لاقتصار دلالاته على آية الحكم دون ليمته في نفسه. وقد يكون هذا الاوسط مطول النسبة في الاعيان الا

انه اظهر عندنا ، كقولك «هذا الخشب محترق وكل محترق مسته النار ، فهذا الخشب مسته النار» .

- اقول: البرهان ينقسم الى «لِئْسَى» و «لَقِيَ» ، فان الحد الأوسط لا بد وان يكون علة للاكبر ، فان كان مع ذلك علة لحصول الاكبر في الاصغر ذهنا وعينا معا ، اى ان الاوسط ، يُعطى عليه انتساب الاكبر الى الاصغر في نفس الأمر وفي تصديق العقل ، فهو «برهان اللِئْسَى» . كقولك «هذا الشخص متعفن الاخلاط» الذى هو الاوسط علة لحصول الحمى في الشخص في نفس الأمر ؛ ولا يشترط في برهان اللِئْسَى كون الاوسط علة لوجود الاكبر في نفسه مطلقا ، بل قد يكون كذلك كما في المثال المذكور ، وقد يكون علة لثبوت الاكبر في الاصغر مع ان الاوسط معلول لوجود الاكبر ، كقولك «كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ، فكل انسان جسم» ، فالحيوان الاوسط ليس علة لوجود الجسم الاكبر في الخارج ، بل هو معلول لوجوده في الخارج ، بل ثبوت الحيوانية للانسانية علة لثبوت الجسم في الانسانية . واما اذا كان الاوسط علة للتصديق ، اى علة فنسبة الاكبر الى الاصغر في الذهن دون العين ، فيعطى علة الحكم للعقل دون الثبوت بالنسبة في نفس الأمر يُسَمَّى «برهان أن» ، كقولك «هذا الشخص محسوم وكل محسوم فاضلاطه متعفنة» ، فهذا الشخص اخلطه متعفنة» . فالحمى الاوسط ليس علة لحصول بعض الاخلاط للشخص ، بل البعض الاكبر علة لحصول الحمى في الشخص ، بل الحمى الاوسط علة لحكم العقل بحصول التعفن للشخص^{٢٢٢} ؛ وشالاه في الكتاب وهو «هذا الخشب محترق وكل محترق مسته النار . فهذا الخشب مسته النار» ، وانطباقه على ما قلنا ظاهر .

قال الشيخ:

فصل

«فى بيان المطالب»

(33) والمطالب منها مطلب «ما». ومطلب بها مفهوم الشئ : و «هل» ،

ومطلب به أحد طرفى نقيض^{١٢٢} ما قُرُن به وجوابه باحدهما : و «أى» ، ومطلب به

التمييز : و «لِمَ» ، ومطلب به علة التصديق ، وقد يطلب به علة الشئ فى الاعيان . 8

فهذه هى اصول المطالب العلمية . ومن فروعها «كَيْفَ» الشئ ، وما يقال فى جوابه

«كيفية» مثل ان الشئ اسود او ابيض : و «كَمْ» ، وما يقال فى جوابه يُسَمَّى

«كمية» كانت متصلة ، كالمقادير ، او منفصلة ، كالأعداد : و «أَيْنَ» الشئ ، ومطلب

به نسبة الشئ الى مكانه : و «مَتَى» ، ومطلب به نسبة الشئ الى زمانه . وقد ينشئ

عنهما «أَيُّ» اذا قُرُن بما يطلب ، كما يقال «فى أى مكان هو؟» او «فى أى زمان 10

هو؟» فينبئ «أى» عن «متى» ، و «أين» ، وهل هذا غيرهما : ومن المطالب مطلب

«مَنْ» الشئ ومطلب به خصوص ما عُرِف الله عاقل لذاته .

اقول ، لما كان العلم منقسما الى تصور وإلى تصديق ، فالمطلب اما أن يتوجه

نحو اكتساب التصور وهما اثنان : «ما» و «أى» : لو الى التصديق وهما اثنان ،

«لِمَ» و «هل» ، فمطلب «ما» ينقسم الى قسمين : أولهما «ما» ، يطلب به مفهوم 15

الاسم ، فما لم يتصور مفهوم الاسم لا يحكم عليه أصلا . كقولك «ما الخلاء؟»

وثانيهما «ما» ، يطلب به حقيقة الذات اذا عُرِف وجودها فان القول عليه الحقيقة

انما هو عند الوجود ، وقبله لا يقال له حقيقة بل مفهوم ، والمراد بقولهم أننا نفهم

الحقيقة دون الوجود . هذا المعنى : والحقيقة من حيث هى لا تعقل ويشك فى

وجودها . بل لما عُرِض له انها حقيقة : والشئ قبل الوجود يُسَمَّى «مفهوما» ، وعند 20

الوجود يُسَمَّى ذلك المفهوم يعينه «حداً» او «رسماً» . المطلب الثانى «أى» ومطلب

به تمييز الشئ عما يشاركه فى الجنس، او الوجود، وبالجمله عما يميزه فى امر ذاتى او عرضى، كقولك «اى جسم هذا؟» و «اى حيوان هو؟».

واما مطلب التصديق فاثنتان: احدهما «هل» ويطلب به التصديق باحد طرفى التقيض وهو اما بسيط او مركب؛ فالبسيط يطلب به وجود الشئ او لا وجوده، كقولك «هل الجن موجود، ام لا؟» والمركب يطلب به حال الوجود اهو موجود على صفة كذا او ليس، كقولك «هل الانبياء صادقون؟» بمعنى «هل هم موجودون على تلك الصفة التى هى وراء الوجود، ام لا؟». الثانى «مطلب لِمَ» ويطلب به علة الشئ، وهو قسمان: احدهما بحسب القول، وهو الذى يطلب به الحد الاوسط المختص للجزم بصدق القول فى القياس، كقولك «لِمَ كان العالم حادثا؟» فيقال «لانّه ممكن وكل ممكن حادث، فالعالم حادث». الثانى، ما يكون بحسب الامر نفسه وهو الذى يطلب به علةحدى النتيجة فى نفس الامر، اى علة وجود الشئ فى نفسه من وجوده مطلقا، او على حال من الاحوال، كقولك «لِمَ كان المخطاطيس يجذب الحديد؟»، فهذه هى انهاء المطالب.

واما مطلب «كيف» و«كم» و«اين» و«مضى» فهى فروع يستغنى عنها بمطلب «هل المركب» و«اى». فان السائل اذا سأل «كيف كون زيد وكم طوله واين مكانه ومتى زمان وجوده»، فيقوم مقام الاول «هل وجد زيد ايضا، او لا؟» و «هل اى كون هو؟» ويقوم مقام الثانى «هل وجد زيد وطوله اربع اذرع، او لا؟» و «هل اى مقدار هو؟» ويقوم مقام الثالث «هل وجد زيد وهو فى البيت، او لا؟» و«هل فى اى مكان هو؟»؛ ويقوم مقام الرابع «هل وجد زيد فى هذا اليوم، او لا؟» و«فى اى زمان هو؟»؛ وما يقال فى جواب «كيف» يسمّى «كيفية» مثل ان الشئ اسود او ابيض. وما يقال فى جواب «كم» «كمية»، اما متصلة كالمقادير، او منفصلة كالأعداد، ويطلب به«اين» نسبة الشئ الى مكانه و«متى» نسبة الشئ الى زمانه. و«من» يطلب به خصوص ما عرف انه عاقل لذاته.

ومطلب «ما» بحسب مفهوم الاسم يتقدم على الذى يحسبه الحقيقة إذ من لم يفهم مفهوم الاسم لا يطلب الحقيقة الموجودة؛ وعلى حل البسيطة والمركب، فإن من لا يفهم مفهوم الاسم، ولاى شئ وُضع، لا يسأل عن وجوده مطلقا ولا على حال هو موجود بحال كذا؛ وعلى مطلب «لسم» إذ من لا يفهم مفهوم اللفظ لا يطلب الملة فى انتسابه الى غيره، او الملة فى وجوده فى الخارج او فى انصافه بصفة كذا.

5 ومطلب «هل البسيطة» يتقدم على مطلب «ما» بحسب الحقيقة، إذ الطالب لحقيقة شئ إنما يطلب أمرا موجودا، فيتقدم علمه بوجوده ويكون بمطلب حل البسيطة نسم يجوز وجود الشئ فى ذاته مع الجهل بوجوده، فيطلب معنى مفهوم الاسم، لذلك عليه؛ فإذا اجهب عن مفهوم الاسم، كان الجواب حذاً بحسب الاسم، وعند معرفة وجوده يصير الجواب حذاً بحسب الحقيقة، والجواب الواحد يكون حذاً بحسب

10 المفهوم والحقيقة بالنسبة الى شخصين او شخص واحد فى وقتين.

قال الشيخ،

المقالة الثالثة

فى المغالطات وبعض الحكومات بين احرف اشراقية وبين احرف المشائين

وفىها فصل

الفصل الاول

فى المغالطات

8

(34) انه قد يقع التلظ فى القياس بسبب ترتيبه وهو ان لا يكون من هيئة ناتجة على ما ذكرنا . وما يتعلق بذلك ان لا ينتقل الحد الاوسط بالكلية الى المقدمة الثانية او لا يكون متشابهها فيها او لا يكون مقولا على الكل ، كقولك «كل انسان حيوان والحيوان عام» لنتج «ان كل انسان عام» . وهو خطأ قد نشأ من احوال المقدمة الثانية وكون الحيوان فى المقدمة الثانية غير مقول على الكل ، بل هو مختص بالحقبة الذهنية فلا يمدى او لا يكون احد الطرفين فى النتيجة على ما ذكر فى القياس . فاذا حفظت ما مضى لنت من التلظ فى هذه الاشياء .

10

(35) وقد يقع التلظ بسبب المادة . كالخسارة على المطلوب الاول ، وهو ان

15

تكون النتيجة بعينها مودة فى القياس مغيرة فى التلظ او كما تكون المقدمة اخفى من النتيجة او مثلاً . فلا يكون تبين النتيجة بها اول من تبينها بالنتيجة ؛ او تكون المقدمة كاذبة . فغلط فيها لاشتباه التلظ من اداة او اسم^{١٢٤} او تركيب او تصرف يحتمل الرجوع .

(36) وقد يقع التلظ بسبب تقدم السلوب وتأخرها وتكثرها ؛ وكذا

20

الجهات كما يظن ان قولنا «ليس بالضرورة» و «بالضرورة ليس» سواء وهو خطأ .
 فان الاول يصدق على الممكن دون الثاني ؛ وليس قولنا «لا يلزم ان يكون» كقولنا
 «يلزم ان لا يكون» . وما ليس بممكن قد يكون ضرورى العدم او الوجود بخلاف
 ما هو ممكن ان لا يكون . فانه بعينه ممكن الوجود الا ان يبنى بالامكان ما ليس
 بممتنع وهو «الامكان» العام . فانه لا يتقلب موجه الى سالبة وسالبة الى موجهة واذا
 جعلت السلوب على ما قلنا اجزاءه . ولا يستعمل الزائد . وحدثت الى اللفظ
 الايجابى بحسب طاعتك لتلا تتكثر السلوب والتراكيب اللفظية . امنت من هذا
 القلق . والسلوب منقطة جدا .

(37) وقد يقع بسبب للسور . كما يؤخذ «البعض السورى» مكان

«البعض» لذى هو الجزء الحقيقى . وكما يؤخذ كل واحد والجميع كل مكان
 الآخر .

وقد يقع بسبب اتهام المكس . كمن حكم ان «كل لون سواد» بناء على ان
 «كل سواد لون» ؛ او بسبب تركيب الفصل كقولك «زيد طبيب وجيد» . فهاخذ انه
 «طبيب جيد» ؛ او تفصيل مركب . كقولك «الخمس نوج وزرد» فنقول «انها نوج
 وانها فرد» ؛ او بسبب ما يظن ان احد المتلازمين بعينه هو الآخر . او ان احدهما
 عللة الآخر ولا يعلم ان من المتلازمات ما ليس بينهما الا الصحة . كاستعدادى
 الضحك والكتابة فى الانسان . وهذه المغالطة كثيرا ما تقع لمن لم يتربص فى العلوم
 فهاخذ ما صح الشئ مكان ما به الشئ . وقد يمتنى على هذا كثير من الدود
 الفاسد . كما يقال «ان لم تكن الامة دون البنية والبنوة دون الامة» . فيتوقف كل
 واحد منهما على الآخر فيكون دورا . وهو قاسد ؛ فانهما يكونان معا . والتوقف
 المتنع انما حر^{١١} اذا كان كل واحد منهما بالآخر . فيلزم منه تقدم كل واحد
 منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه .

- (38) وما ظنّ بعض أهل العلم أنه، لا يتصور أن يكون شيئان كل واحد منهما مع الآخر بالضرورة. لينتقض عليه المتضايقيين، فإنه لا يتصور وجود كل واحد منهما الا مع الآخر بالضرورة. وحجته أن كل واحد منهما أن استغنى عن الآخر، فيصح وجوده موحده: وإن كان لكل واحد منهما مدخل في وجود الآخر، فيشرف كل واحد منهما على الآخر؛ وإن كان لاحدهما مدخل في وجود الآخر فيقدم عليه فلا ممة. وهذا إذا منح لا يقدر على إقامة الحجّة عليه. ثم إنه بعينه مترجم في المتضايقيين في وجودهما للمعنى وفي وجوب تعاقبهما معا أيضا؛ وربما يستثنى هذا القائل المتضايقيين على القاعدة. ومن جملة المقاطعات^{١١٦} أن ثبت قاعدة بحجة^{١١٧} وستثنى عنها شئ تكون نسبة الحجّة اليه وإلى غيره، مما يدخل تحت القاعدة سواء، دين حجة وهذا غرضنا في إيراد هذه المباحث العلمية،^{١١٨} والارشاد لا التدع، لعلهم مغفلتان في حجة واحدة وليطلع الباحث على جواز أن يكون شيئان لكل واحد منهما مدخل في وجود^{١١٩} الآخر، فلا يتصور الا مع الممة^{١٢٠}. وليس من شرط كل ما له مدخل، التقدم والعلية المطلقة ولا من شرط وجوب الصفة، المدخل.
- (39) وما يوقع به النلط أن يؤخذ معنى الأمر في شئ معناه عاما لثبت في مشاركة فيه، كمن يقول «السواد اتسا يجمع البصر لكونه نونا» ليعمدى إلى البياض. وقد يقع النلط بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة؛ أو^{١٢١} أخذ مكان ما بالقوة مكان ما بالفعل؛ وأخذ مكان^{١٢٢} ما بالذات وما بالعرض كل واحد منهما مكان الآخر؛ وأخذ الاعتبارات الذهنية والمحمولات العقلية أمور؛ عينه.

١١٦ ج: الخالصة

١١٧ يش ١ ش ١ ط ٥ - وجود

١١٨ ج: قد يتصور مع الممة - م: فلا يتصور مع الممة

١١٩ ط ٤ ج

١٢٠ يش ١ ش ١ ط ٥ - مكان - م: مكان + مكان

كمن يسمع ان الانسان كل. فيظن ان كونه كلياً أمر يحمل عليه لا تصافه به في الاعيان؛ وأخذ مثال الشيء مكانه وأخذ جزؤه العلة مكانها؛ وأخذ ما ليس بعلة الكذب في، لتختلف علة له؛ وأجرء طريق اللاولوية عند اختلاف النوع، كمن يقول «ليس الانسان بوجود النفس اولى من السك بعد اشتراكهما في الحيوانية»؛ وكذا اجزاء هذا الطريق في عالم الاتفاقات. كقولك^{٢٢٦} «ليس زيد بالطول اولى من عمرو بعد اشتراكهم في الانسانية. فلا ينبغي ان يختص احدهما به» ولا يعلم ان هاهنا اسباباً غائبة عنا يجب ان يمتنع بها امور ممكنة، وينبهرن عليها. وليس النوع الواحد المتفاوت بالكمال والنقص لا يجرى هذا فان بعض الاشخاص قد يكون اولى بامر لكماله في نفسه، واما كنهية هذا الكمال فنبأني فيما بعد.

(40) وما يوقع الغلط فرض الممتنع موجوداً لينشئ عليه ثبوت شيء من جهة امتناعه. وقد يقع الغلط لقلة المبالاة بالحيثيات. كما يقول «كل ابيض داخل في منزهة البياض. وزيد ابيض» فيتمدى اليه دخول البياض في حقيقته، فان البياض داخل في الابيض من حيث انه ابيض لا من حيث انه انسان او حيوان او غيرها، فلا يمكن تعديته الى ما تحت الابيض.

(41) وما يوقع الغلط تغيير الاصطلاح في موضع النقض عن المحل الذي أطلق فيها وقع عليه النقض دفعا للنقض. ومن ذلك ما يقال ان مماثل المماثل مماثل، فان هذا، لا يلزم الا انما كانت المماثلة من جميع الوجود؛ وانما كانت من وجه واحد، فليزِم ايضاً ان يكون مسائل المماثل من ذلك الوجه مماثلاً. واما اذا لم تتحد الجهة فلا يلزم اذ يجوز ان يماثل شيء شيئاً يأمر ومماثل غيره يأمر آخر. والمساوي للمساوي مساو ايضاً، انما كانت للمساواة من جميع الوجود. واما اذا اختلفت جهات المساواة. كالجسم الذي يساوي بطوله جسماً ومعرضه جسماً آخر. فأخذ مساوي الشيء من وجه لا يلزم ان يساوي لشيء ما للمساوي الآخر

من وجه آخر وليس لاحد ان يدعى ان المساواة لا يجوز ان تطلق الا على ان تكون من جميع الوجوه. فانه يجوز ان يكون جسمان متساويان في الطول^{٢٢} فقط.

(42) ومن ذلك أخذ لعدم المقابل مكان الضد كالتكون. فانه عدم مقابل

لانه عدم الحركة فيما يتصور فيه الحركة؛ وكذا للمعى. فانه عبارة عن انتفاء البصر في حق من يتصور في حقه البصر. فان البصر لما لم يتصور في حقه البصر
5 لا يسمى اعمى.

القول: قد عرفت الاشكال القياسية وشروطها والضروب المنتجة. وان كلفة وضع الحد الاوسط بين الحدين الآخرين يسمى «شكلا». فاللفظ الواقع في القياس بسبب ترتيبه. فان لا يكون من هيئة فاقدة بان لا يكون من ضرب منتج

لاحتلال بعض شرائط او لاختلال مراعاة الجهة. كما تقدم تفصيل ذلك وما يتعلق بذلك. ان لا ينتقل الحد الاوسط بكليته الى المقدمة الثانية. كقولك «الانسان له شعر وكل شعر ينبت» لينتج «ان الانسان ينبت». واللفظ ان المحمول في الصغرى بنسبته غير موضوع في الكبرى؛ وقد يكون الاوسط غير متشابه في المقدمتين وهو معدود في اللفظ الواقع في السوية. كقولك «الانسان وحده ضحّاك وكل ضحّاك

حيوان» لينتج «كل انسان وحده حيوان». واللفظ فيه ان الصغرى مركبة من موجهة
15 وسالبة بسبب انضمام الوحدة الى الانسان؛ فالموجهة «كل انسان ضحّاك» والسالبة «لا شيء من غير الانسان ضحّاك». فان ضمنت الموجهة الى الكبرى هكذا «كل انسان ضحّاك وكل ضحّاك حيوان» فينتج «كل انسان حيوان» وهو صادق؛ وان ضمنت الى الكبرى السالبة لم ينتج القياس شيئا لانه شرط الصغرى ان تكون موجهة.

قوله: ار لا يكون مقولا على الكل.

القول: من جملة المنطقات ما يقع بسبب اختلاف الاوسط في المقدمة بان لا يكون مقولا على الكل. كقولك «كل انسان حيوان والحيوان عام» لينتج «كل انسان

عام»، والخطأ فيه قد نشأ من أعمال المقدمة الثانية، فإن الحيوان فيها غير مقول على الكل، بل هو مختص بالحقبة الذهنية. فلا يتعدى الحكم من الأكبر الى الاصغر ولو أخذت الكبرى كلية محصورة لكذبت. وقد لا يؤخذ موضوع النتيجة على ما ذكر في القياس، كما يقال «الفلك المحدد للجهاز جسم ليس فوقه جهة، وكل ما كان كذا لا يحترق» ينتج «كل فلوك لا يحترق»، وليس ذلك موضوعا في 5 الصغرى إذ ليس فيها «كل فلوك» فانه كاذب فاذا حفظت هذا أمنت من الغلط في امثال هذه الاشياء.

قوله: وقد يقع الغلط بسبب المادة.

اقول: الغلط اما ان يكون في مادة القياس او في صورته او فيهما معا. اما الذي بسبب المادة فالذي ذكر منه في الاول، هو المصادرة على المطلوب الاول، 10 وهو ان يكون الاصغر والارسط شيئا واحدا يُحَرَّع عنه بلقطين مترادفتين، كتقولك «الانسان بشر وكل بشر ضحَّاك» ينتج «ان الانسان ضحَّاك». فالكبرى هنا والمطلوب شئ واحد من جهة المعنى.

قوله: او كما تكون المقدمة اخفى من النتيجة او مثالا.

اقول: ومن الغلط الخلق بالمادة ان تكون المقدمة اخفى من النتيجة، او 15 مثالا، وحينئذ لا يكون تبين النتيجة بالمقدمة اول من العكس مثال ما تكون المقدمة اخفى. فتقولك «هذا الشئ جوهري لانه جزء الجوهري». وكل ما هو جزء الجوهري فهو جوهري» ينتج «ان الشئ كذا جوهري»: وهذا لنا يصح بعد تصور الشئ بجميع اجزائه فان ذلك الشئ اذا كان هو الابيض الذي هو جوهري من جهة 20 موضوع البياض لا من جهة بياضه مع ان البياض جزء الابيض من جهة انه ابيض، فيكون الابيض جوهريا من جهة محل البياض لا من جهة المحل والبياض، وحينئذ لا يلزم من حمل للجوهري على الجزئين ان يكون البياض جوهريا الا اذا حمل على الشئ الجوهري من جميع الوجود. واما مثال ما تكون المقدمة مساوية للنتيجة فتقولك

«كل انسان بشر وكل بشر ناطق . فكل انسان ناطق» .

قولاه او تكون المقدمة كاذبة .

اقول: من جملة الفاظ في المادة ما يكون بسبب كذب المقدمات في
انفسها لا اشتباهها بالصادقة . فلا يلتصق لربها العقل والا فالعقل لا يقبل الكاذب
الا لمثابته بين الصادق والكاذب لا اشتباه لفظي او معنوي . اما اللفظي ، فقد يكون
5 الاشبه لفظ بلفظ اما بسبب اشتراك او مجاز . والاشترك له اقسام : منها ما يقع
بسبب نفس اللفظ المشترك . كقولك «الواجب لذاته ان كان موجودا فهو ممكن كان
مستثما ، وان امكن كان ممكن العدم اذ كل ممكن الوجود ممكن العدم ، فالواجب
لذاته ممكن العدم» . وجوابه : ان لفظ الامكان يشترك بين الخاص والخاص ،
والواجب انما هو ممكن بالمعنى العام وليس بممكن بهذا المعنى فقط ، بل هو
10 اما واجب الوجود او ممكن العدم ولا يمكن بالمعنى الخاص اذ ما ليس بممكن
هذا المعنى لا يترجم ان يكون مستثما ، بل هو لما واجب او منقطع ؛ ومنها ما يقع
بسبب الالفاظ المتشابهة ، كقولك «بعض المنقرش فرس وكل فرس حيوان» حتى
ينتج «بعض المنقرش حيوان» . وهو كاذب ، فان الفرس ليس بصادق على المنقرش
الا بالاشتباه اللفظي المجازي ؛ ومنها ما يقع بسبب الالفاظ المشككة المجازية ،
15 كقولك «ان الباري تعالى نور وكل نور محسوس» ينتج «ان الباري تعالى محسوس» ،
وروجه الفلظ انما وقع لان واضح اللفظ وضع لفظ انوار للنور الحسي ثم استعمل في
النور العللي ايضا بطريق المجاز وفيه نظير ؛ ومنها ما يكون بسبب هيئة اللفظ ؛
كالقائل مثلا ، فانه على هيئة القائل فقد يظن ان القبول ثمل له ؛ ومنها ما يكون
20 بسبب تصريف اللفظ . كقولك «ضرب زيد» بالكسرة ، وحينئذ يجوز ان يكون زيد
ضاربا ويحوز ان يكون مضروبا ؛ ومنها ما يكون بسبب الوقف والابتداء . كقولك
تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم ، فان الوقف على الله يوجب ان
يكون الواو في الراسخين للابتداء ، وحينئذ ينحصر علم التأويل في الله تعالى

والوقف على الراسخين يوجب كونها للطف ولا يتحصر علم التأويل في اقله تعالى بل الراسخون يعلمونه ايضا ؛ ومنها ما يكون بسبب تصريف الكتابات . كقولك «كل ما يعلمه الحكميم ، فهو كما يعلمه» . فيجوز ان يعود الضمير في تعلمه الى الحكميم ويجوز ان يعود الى ما يعلمه . وعوده الى الحكميم يقاير عوده الى ما يعلمه فان الحكميم يعلم الحجر فيكون حجرا ، فتكذيب القضية بخلاف عوده الى ما يعلمه ؛ ومنها ما يكون بسبب اللطف . فان حرف اللطف يدل نارة على جميع الاجزاء وأخرى على جميع الصفات . كقولك «الخمس زوج وفرد» . فان اريد به جميع الاجزاء واجتماعها كان حقا . اذ الخمسة حاصلة من عدد زوج هو اثنان ومن فرد هو الثلاثة ، وان اريد به جميع الصفات . فهو كذب لامتناع صفة الزوجية والفردية في الخمسة . وهو المراد بقوله «السهريدي» «او تركيب» ؛ واسا اشتباه اللفظ بالمعنى . فكتولهم «ان الاسم هو المُسمّى» . واذا حقق الحال سلم ان اسم السماء قول يتلفظ به وليس المُسمّى من السماء كذلك . والنار محترقة واسمها لا يحرق . واما الاشتباه المعنوي فله اقسام وستأتي .

قوله : وقد يقع اللفظ بسبب تقدم السلوب .

القول : من جملة المفالطات ما يقع بسبب تقدم السلوب وتأخرها على الجهات وتكررها ، وكذا الجهات فانه ليس كما يظن ان «ليس بالضرورة ليس كل انسان كاتباً» مساو لقولنا «بالضرورة ليس كل انسان كاتباً» . وان الاول صادق على الممكن . كما في المثال المذكور ، والثاني يكذب عليه ؛ وسوالب الجهات والسوالب الموصوفة بالجهات تُنفذ كل واحد منهما مكان الآخر غلط ظاهر ، فان السالبة انضورية غير سالبة الضرورية ، وكذا السالبة الوجودية غير سالبة الوجود وكذا سائر الجهات . وقد عرفت فيما تقدم لاختلاف المعنى عند تكرر السلوب . فان افرادها سلوب وازواجهات اثبات فان سلب السلب ايجاب وقولنا «لا يلزم ان يكون الممكن تمام او الخاص» ليس كقولنا «يلزم ان لا يكون الذي هو المستنع» .

فان ما ليس ممكن قد يكون ضروري الوجود ، او ضروري العدم بخلاف ما هو ممكن ان لا يكون الخاص. فان ذلك بعينه ممكن الكون : اللهم الا ان يعنى بذلك الا مكان العام وهو ما ليس بمتنع . فحيث لا تتقلب مرجية الى سالبة وسالبة الى مرجية ، على ما عرفت في مباحث الامكان . واذا جعلت السلوب اجزاء للمحمول او الموضوع على ما قلنا وجعلت القضايا كلها موجهة ولا يستعمل الزائد 5 على ذلك حتى لا تتكرر السلوب والتراكيب اللفظية المرجية ، فتأمل المغالطات فان السلوب مطلقة جدا .

ترله ، وقد يقع الخلط بسبب السور .

اقول : قد يقع الخلط بسبب أخذ «البيض السورى» مكان «البيض

- الحقيقى» . كقولهم «بعض الزنجى اسود» ، فيجوز ان يكون اسنانه ويجوز ان يكون 10 بعض اشخاص الانسان ، فان أخذ احدهما مكان الآخر مطلق . ومن الخلط ان يؤخذ حكم كل واحد مكان الكل المجموع فانه ليس حكم قولنا «كل واحد من الناس يشبهه رغيف» حكم قولنا «كل الناس» . بمعنى الكل المجموعى ، «يشبهه رغيف خبز» . فان الاول صادق دون الثانى . وقد يقع الخلط بسبب ايهام العكس ، 15 كمن حكم ان «كل لون سواد» ، بناء على ما سمع ان «كل سواد لون» ، ومثله من سمع ان «كل ما فى الجهة موجود» ، فحكم ان «كل موجود فى الجهة» ، ويناسبه قول القائل «الفلك متناه وكل متناه ينتهى الى خلا» ، او ملا «فينتج «ان الفلك ينتهى الى خلا» ، او ملا» . والخلط جاء من ايهام العكس فى الكبرى اذ الصادق «ان كل خلا» ، او ملا ، متناه» ولا يلزم صدق عكسه . وهو «كل متناه ينتهى الى خلا» ، او 20 ملا» . ومن الخلط ما يكون بسبب تركيب المفصل ، وهو الذى يصدق منفصلا لا مركبا . كقولك «زيد طيب وجيد» فتأخذ انه «طيب جيد» فيكون الجيد صفة للطيب وصدق على النفس الجوهرية والقوة ايضا على سبيل التفصيل . فاذا قبل ان «النفس جوهر بالقوة» على سبيل التركيب ، فهو كاذب لدلالته على النفس بالعمل

غير جوهري، وليس كذا. ومن الغلط ما يكون بسبب تفصيل مركب. وهو الذي يصدق مركبا لا مفصلا. كقولك «الخسة زوج وفرد» فيقول القائل «انها زوج وانها فرد». ومن الغلط ما يقع بسبب أخذ أحد المتلازمين بعينه انه هو الآخر، او زعم ان أحد المتلازمين ليس بينهما الا الصحة فحسب. كاستعداد الكتابة والضحك في الانسان مع ان احدهما علة للآخر؛ وتقع هذه المناظرة كثيرا لمن لم يرسخ قدمه في العلوم فيأخذ مع الشيء مكان ما به الشئ فلا ينفي ان يخل عنها. وعمل هذا يستلزم كثير من الدور التاسد. كقولهم «ان لم تكن الاموة دون البقرة والبقرة دون الابوة» يلزم ان يكون كل واحد منهما متوقفا على الآخر. وهو دور. وذلك محال. وجوابه انهما يكونان معا ويستنفذ لا يلزم المحال. فان التوقف المتنع انما يكون اذا كان كل واحد منهما بالآخر لا مع الآخر. كما هو الواقع من حال المتضايفين. فانه لو كان كل واحد منهما بالآخر لزم تقدم كل واحد منهما على نفسه وعمل المتقدم عليه. وليس الأمر كذا. واما الذي ظنه بعض العلماء انه لا يمكن ان يكون شيان كل واحد منهما مع الآخر، لانه ان استثنى كل واحد منهما عن الآخر فيمكن وجود كل واحد منهما بدون الآخر، فلا يكون معا وان كان لكل واحد منهما مدخل في وجود الآخر. فيلزم توقف كل واحد منهما على الآخر. فلا محبة. وكذلك اذا كان احدهما علة للآخر فقط وهو منقوض بالمتضايفين، فانه لا يمكن وجود كل منهما الا مع الآخر فهما معا في العن والذهن. وربما استثنى القائل من القاعدة التي هي ان الشئ لا يتصور ان يكون كل واحد منهما مع الآخر المتضايفين من غير حجة مع عمومها لجميع الصور. ومن المناظرات ان يبين القائل قاعدة بحجة من الحجج ثم يستثنى عنها شيئا مع استوله نسبة الحجة اليه والى غيره مما يدخل تحت تلك القاعدة بالسوية من غير حجة.

وهذا هو النقص في ايراد هذه المباحث والارشاد اليها لا اقتدح ليعلم منطقتان في حجة واحدة وتطلع الباحث الطالب على جواز ان يكون شيان لكل

واحد منهما مدخلا في وجود الآخر، وحيث لا يمكن وجودهما الا مع المصية
وليس من شرط كل ما^{١٩} له مدخل في العلية التقدم والعلية مطلقا، وكذلك ليس
من شرط وجوب المصية ان يكون لاحدهما مدخل في العلية.

قوله: ربما يقع الخط ان يؤخذ متى الأمر في شئ معين عام.

- ٥ اقول: من جملة المفاديات أخذ لازم التثني مكان ذلك الشئ وذلك مثل قول
القائل «ان اسواد انما كان جامعا للبصر لانه لون»، فحيث نحكم ان «كل لون
جامع للبصر»، حتى يعمد بالحكم الى غير الاسود من البياض والحمرة وغيرها
ومما يناسب هذا إعطاء حكم ثلثي لللازم، اما بحيث يعمد الى مشاركاته العامة،
كقولك «الانسان حادث لكونه جسما»، وكل جسم حادث، فالانسان حادث»، وهو
خطأ لجواز ان تكون عند الحدوث كونه انسانا او جسما عنصريا، فلا يعمد
١٥ الحدوث الى جميع الاجسام. وهذا الجنس يستعمله الفقهاء فيضيقون بالحكم الى
الأمر انما فيقولون «الحركة لا يمكن بقائها لانها عرض»، فيلزم البياض والاسود
والظهور والرياح وغيرها من الاعراض كذلك. واذا فتح هذا الباب فكل ان تقول
«الحجر جماد» لانه موجود او شئ، فيلزم منه ان كل موجود او شئ جماد، وهو
١٩ ظاهر البطلان.

قوله: وقد يقع الخط بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة.

- اقول: من الخط أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة، كقولهم «ان الهوى
بالقوة، فيلزم ان تكون ذاتها نفس القوة»، فيحكم بسببه ان «الهوى معدومة»، وهو
غلط من جهة ان الهوى بالقوة لا بالنسبة الى ذاتها، بل ذلك بالنسبة الى ما يتبناها
من الصورة والاعراض وهي في ذاتها جوهر والقوة نفسها ليست بجوهر، فهي من
٢٥ حيث الجوهر حاصلة بالفعل، وان توقف حصولها على علل، فليس من شرط كل
ما حصل بالفعل ان لا يكون له علة واذا قيل قياسا؛ فالخط ناشئ من عدم نقل

الارسط بكليته. كقولك «الهيول ذات قوة وكل قوة عديمة في ذاتها»، ينتج «ان
 الهيول عديمة في ذاتها». ومن الغلط ما يكون سبب اعطاء ما هو معدوم احكام
 ما هو موجود. فمنه أخذ ما بالقوة مكان ما هو بالفعل. كقول صاحب الجزء
 الذى لا يتجزء «لو كان الجسم المتناهي قابلا للقسمة الى غير النهاية لزم ان يكون
 ما لا يتناهي محصورا بين حاصرين»، وهو محال. ووجه الغلط من ظنه ان
 5 القسمة الغير المتناهية في الجسم حاصلة بالفعل. وليس كذلك. اذ القسمة انما هي
 بالقوة فلا يلزم المحال. ومن الغلط أخذ ما بالذات مكان ما بالعرض او بالعكس.
 كقولهم «ان القاعد في السفينة الجارية متحرك وكل متحرك لا تبقى اجزائه كل
 منها على مكان واحد»، فينتج المحال. وهو «القاعد في السفينة كل منها على
 10 مكان واحد»، وهو من باب سوء التأليف.

قوله: وأخذ الاعتبارات الذهنية والمحمولات العقلية أمورا عينية.

قول: من جملة المقاطعات ما هو سبب الاعتبارات الذهنية اذا أخذت
 عينية واقعة في الخارج. وله اقسام: فمن ذلك قولهم ان الوجود وصف للماهيات
 واقع في الاعيان. والوجود نسبة الى الماهية المتصفة به ونسبة الوجود وجود، ثم
 للوجود نسبة أخرى. ولهذه النسبة وجود. وكذا الى غير النهاية. فيلزم اجتماع
 15 سلسلة مرتبة مجتمعة معا الى غير النهاية. وهو محال. وجوابه: اذا أخذ
 الذهني عينها، وكذا قولهم: ان كذا متمتع في الاعيان واستباحه أسر واقع في
 الاعيان فيكون الموصوف بالامتناع واقعا في الاعيان. فالموصوف بالامتناع الموجود
 في الخارج موجود في الخارج فالتمتع في الخارج موجود في الخارج. وجوابه ان
 20 الامتناع اعتبار ذهني لا هوية له في الخارج. ومن ذلك قولهم: لو كان التدمر
 متصرا لكان متميزا وكل ما هو كذا فهو موجود في الخارج. فينتج: لو كان
 التدمر متصرا كان موجودا في الخارج. والتالى باطل. فكذا المقدم. وجوابه: ان

تألى الصغرى ، اعنى التمييز ، ان كان متميزاً فى الخارج فيمتنع الصغرى ، اذ
التصور ، وهو مقدم الصغرى ، لا يلزم ان يكون متميزاً فى الخارج ، وإن كان هو
متميز فى الذهن صدقت القضية ويكون المتميز الموضع فى مقدم الكبرى ان كان
هو الخارجى لم يتكرر الاوسط ، وإن كان الذهن متعنا الكبرى ، اذ ليس فى كل
متميز فى الذهن موجوداً فى العلم ، اذ المعتقدات ، وكثير من المخيلات والاعتبارات
الذهنية ، متميزة فى الذهن وليست موجودة فى الخارج ، وهذه المغالطة كثيرة الوقوع
فى العلوم ، لا سيما فى كتب المتأخرين ، فاحذروها . وكمن يسمح ان الانسان كل
يفطن ان كونه كلياً أسر يحمل عليه لاقصافه فى الاعيان ، وليس كذلك ، اذ الكل
ليس الا فى الذهن على ما هو .

ومن الغلط أخذ مثال الشئ مكانه ، كمن حكم فى الصورة الذهنية المأخوذة
من النار انها محركة فى الذهن ، اذ النار الخارجية محركة ؛ ومن الغلط أخذ حكم
العلة نحرها ، كقولك «ان السمع والبصر يعلان بالحياة لا غير» وليس كذلك ، وانما
يعلان بها مع الآلات البدنية .

واما أخذ جزء العلة على لجزء الجسلة ، كقولك «ان الحجر الفلانى يرفعه
الف رجل فرسخ» ، فويلن السامع ان الواحد منهم يرفعه من المسافة المذكورة بنسبة
الواحد من الالف .

ومن الغلط أخذ ما ليس بعلة الكذب فى الخلف على له . وهذا الغلط
يكون بسبب الفرض اذ المحال بما لزم من نفس الفرض لا سيما لاجنه الفرض ،
كقولهم فى امتناع الابهين : انهما لو وجدوا ووجد احدهما حركة فى جسم والآخر
سكوناً وان لم يقع مقدورهما كان الجسم غير متحرك ولا ساكن وان وقع كان الجسم
متحركاً وساكناً معاً ، وهما محالان ، وان وقع احد المقدورين دون الآخر ، كان
لآخر عاجزاً . والاقسام كلها باطلة فالاله واحد . وحل الغلط ان المحال انما لزم
من فرض اختلاف ابراهيمها لا من نفس وجود الابهين او كان لازماً من المجموع

دون اجزائه لا يقال ان فرض خلق كل واحد منهما بالحركة والكون ممكن، ونحن
انما فرضنا الممكن. فيقال: ان للممكن ربما امتنع بسبب من خارج من وجود مانع
او مزاحمة^{٢٢} ضد فان السواد والبياض ممكن وجودهما في المحل المعين على
الانفراد بخلاف اجتماعهما. فانه محال لتأدية الى محال وهو اجتماع للضدين.

ومن المفالطات اثبات احد النقيضين لبطالان دليل نقوض التالي، كقولهم:
5 اذا بطلت ادلة حدوث العالم ثبت قدمه. وحل النقطة انه انما يلزم ذلك من ابطال
نقيضه لا من ابطال دليل نقيضه. لجواز ان يكون النقيض صحيحا مع بطلان الدليل
وعجز الخصم عن ابطال الدليل غير دال على بطلان دعواه وعدم العلم بحقيقة الشئ
لا يدل على بطلان ذلك الشئ.

قوله: واجراء طريق الاولوية عند اختلاف النوع.
10 أقول: من جملة المفالطات اجراء الاولوية مطلقا عند اختلاف الانواع،
كما يقال «ان الانسان ليس اولى بهجرية للتفلس من السمك بعد اشتراكهما في
الحيوانية»، وانما يصح هذا اذا كانا من نوع واحد وان المقتضى فيهما يكون أسرا
متفقا بالماهية، وكمن يقول: ان عرضا لا يقوم بمرض فانه ليس ثوبام احدهما
15 بالآخر اولى من العكس. وانما يصح هذا عند اتفاق النوع، والا فاملاسة قائمة
بالسطح دون المكس مع عرضيتهما: واجراء هذا الطريق في عالم الاتفاقات
والحركات غلط، كقولهم: ليس زيد بالطول او بالسواد اولى من عمرو بعد
اشتراكهما في الانسانية. وحيث فلا يشخص ذلك باحدهما دون الآخر، ولا يعلم
ان هاتين اسماها اتفاقية غائبة هنا لا يد^{٢٣} وأن يجب لو تمتع بها امور ممكنة، كما
20 سنبرهن عليها فيما بعد. وكذلك لا يجرى هذا في النوع الواحد المتفاوت
بالكمال والنقص، اذ يض لشخصه ربما كان اولى بأسر لكماله في ذاته، وسيأتي
فيما بعد احراز هذا الكمال.

قوله: وما يوقع الفلظ فرض المتع موجودا.

أقول: ومن جملة ما يوقع الفلظ فرض المتع موجودا ليعنى عليه ثبوت
شئ من جهة امتناعه، كمن احتج في امتناع الالاهين، أنه لو صح وجودهما
وقررنا أحدهما أوجب حركة في جسم والآخر سكونا أن وقع المقدور أن لزم
اجتماع التقيضين أو أحدهما دون الآخر كان الآخر عاجزا أو لا يقعا، فيخلوا
9 الجسم من الحركة والسكون، والكل محال. ويرواه: أن المحال لزم من فرض
اختلاف إرادتهما لا من نفس وجود الالاهين، أو من المجموع.

وقد وقع للفظ لفظ المبالاة بالحيثيات، وذلك كقول من يقول «كل أبيض
داخل في مفهومه الأبيض وزيد أبيض» فيكون الأبيض داخلا في مفهومه
وحقيقته؛ وحل الفلظ: أن الأبيض داخل في مفهوم الأبيض من حيث أنه أبيض
10 لا من حيث أنه إنسان أو حيوان أو شيء ذلك، وحيث لا يمكن شذوذه الحكم الـ
ما تحت الأبيض.

قوله: وما يوقع للفظ تفهيم الاصطلاح.

أقول: تفهيم الاصطلاحات عند ورود التقيض من المحل الذي أطلق فيه
عند وقوع التقيض دفعا للتقيض من المفاطعات، كما يقال «إن مماثل المائل مماثل»
15 فإن يلزم إذا كانت المائلة من جميع الوجوه ولما إذا كانت المائلة من وجه واحد
فيلزم أن تكون المائلة من ذلك الوجه، فإن لم تتحد للوجه فلا تلزم المائلة، فإنه
يجوز أن يماثل مائل شيئا بأمر ويمائل غيره بأمر آخر. وإما قولهم «أن المساوي
للمساوي مساو» فاما يلزم إذا كانت المساواة من جميع الوجوه فاما إذا كانت من
20 جهة واحدة واختلفت جهة المساواة، كالجسم الذي يساوي بطوله جسما ويسرعه
آخر فمساوي الشئ من وجه لا يلزم أن يساوي بشئ ما الآخر من وجه آخر، ولا
يجوز أن يقال ويدعى أن للمساواة لا تطلق إلا إذا كانت من جميع الوجوه، إذ يجوز
أن يكون جسم يساوي آخر في الطول دون العرض والسمك وغيرهما من الاعراض.

قوله : ومن ذلك أخذ العدم المتقابل مكان الضدّ .

أقول : أخذ العدم المتقابل للوجود ضدّاً ، كمن أخذ الشرّ ضدّاً للخير والظلمة ضدّاً للنور ولا شيء من المتضادين يكون عن مبدء واحد . فلا بدّ وأن يكون للشر والظلمة مبدءاً غير مبدء الخير والنور ، ويجب من هذا ان تكون الظلمة ذاتاً تدبّر الاشياء . وحلّه ان الشر ليس ضدّ للخير ولا الظلمة للنور . اذ هما 5 عديمان يتقابلان الخير والنور تقابل العدم والملكية . فلا يكون لهما هوية ليس الخارج . واما الضدّان فوجوديان . وكذلك السكون الذى هو عدم مقابل اذ هو عدم الحركة فهما يتصورّ فيه الحركة . اذ جعل ضدّاً للحركة والعسّ ، الذى هو عدم البصر . فهما من شأنه ان يكون بغيراً اذا أخذ ضدّاً للبصر غلط . فان 10 العجر لما لم يتصور فيه البصر فلا يسمّى اعسّ .

قال الشيخ :

والضابط فى معرفة الاعدام : هو انّا اذا استبقينا الموضع ، كالجسم او الانسان مثلاً ، ووقفنا عنه للملكة كالحركة والبصر ، لا يحتاج الى وضع شيء آخر حتى يكون ساكناً او اعسّ ، بل كفى استبقاء الموضع ورفع شيء منه^{٢٢٦} . فالعدم لا يحتاج الى علة بل علة عدم علة للملكة ؛ فاذا أخذ ضدّاً ، فهكون أمراً 15 وجودياً ، فيحتاج الى علة ويلزم منه أمور أخرى ويوقع الغلط . ومن أسماء الاعدام ما لا يشترط فيها إمكان ، كالقدوسية والتفرد ، فهى أسماء للسلب . ومنها ما لا يطرد فى نوع واحد ، كالمرودية . ومنها ما باعتبار الامكان ، كالاغسّ والسكون ، والاصطلاحات مختلفة . ومن ذلك أخذ الايجاب والسلب مكان العدم والملكية ، فان 20 الايجاب والسلب لا يخرج عنهما^{٢٢٧} شيء يختلف العدم والملكية . فلك ان تقول «ان العجر ليس بغير» ، ولا تقول «انه اعسّ» .

^{٢٢٦} ط : عنه

^{٢٢٧} يش : ا ط : منهما

(43) وما يوقع الغلط اجراء اللفظ العام فى المواضع على المعانى المختلفة،

فيؤخذ بعضها مكان بعض . وهذا وإن كان مندرجا تحت الغلط المنتهش من اشتباه اللفظ، إلا أنه كثير الوقوع فتخصصناه بالذكر . والعالم قد ذكرنا أنه يعنى به ما لا تمتنع الشركة لذاته وقد يعنى به المستغرق، وهو كون الحكم على كل واحد واحد .

- 9 والعالم الأول لا يلزم من صدقه وإثباته، صدق الخاص وإثباته ويلزم من كذبه ونفيه نفي الخاص وكذبه^{٢٢٨} . والخاص الذى بإزائه يلزم من صدقه صدق العام، ولا يلزم من كذبه كذب العام . والعالم الثانى بمكس هذا، فإنه يلزم من صدقه صدق الخاص المندرج فيه، كتوليده «كل ج ب» فيصدق «بعض ج ب» أيضا، وكذا كل شخص شغل من «ج»، ولا يلزم من كذبه كذب الخاص الذى فيه . وأما خاصة، فلا يلزم من صدقه صدق هذا العام، ولكن يلزم من كذبه كذب هذا العام .

- 10 (44) وما يوقع الغلط أخذ الماهية المركبة من اجزاء متشابهة لكلها حقيقة جزئها . وإنما يصح هذا فيما وراء الشكل وبعض الكميات، فإن قطعنا الدائرة متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذى هو الدائرة، ولا تشاركها الدائرة^{٢٢٩} فى الحقيقة . والاثنان يحصل من واحد وواحد، ولا يتشارك الاثنان مع الواحد فى الحقيقة .

- 15 القول : قوله «الغايظ فى معرفة حقيقة الاعداد» فى أنها أمور وجودية أو عدمية، أننا إذا استيقنا موضوعا من الموضوعات كالجسم، ورفعنا عنه الملكية، كالحركة أو البصر، لا نفتقر الى وضع شئ آخر حتى يكون ساكنا أو «أعمى»، بل يمكننا ان نستبقى الموضوع وشرفع عنه شيئا وحيث لا يفتقر المدم الى علة بل علة عدم علة الملكية . فإذا أخذنا السكون والعنى ضددين للحركة والبرسر كانا 20 أمرين وجوديين ومحتاجان الى علتين ويلزم من ذلك أمور أخرى تؤدي الى الغلط،

^{٢٢٨} ين : ش : ط : كذب الخاص ونفيه

^{٢٢٩} ط : - ولا تشاركها الدائرة فى الحقيقة

فاحذره . ومن اسماء الاعدام ما لا يشترط فيها الامكان . كالقُدوسية . اى انه ليس بمادى . والتفرد بمعنى انه ليس بكثير . فهما اسمان لهذين السلبين . فلهذا لا يشترط الامكان فى اسماء السلوب .

قوله : ومنها ما لا يطرّد فى النوع الواحد . كالمرودية .

- 8 اقول : يريد ان من اسماء الاعدام ما لا يطرّد فى النوع الواحد . كالمرودية الذى معناه عدم اللحية للشاغل الاسطر . وهو الذى لا يشترط فيه الامكان ؛ اذ ليس من شأنه مجئ اللحية والصبي الذى يشترط فيه الامكان فان الصبي الامرء مروهية عدم اللحية فهما من شأنه ان يكون له لحية . فاما الاعدام التى يطرّد فيها شرط الامكان . فهو كالعصى والسكون ؛ هذا هو اصطلاح المشائين وربما اختلفت الاصطلاحات فى ذلك .

10

قوله : ومن ذلك أخذ الابهاب والسلب مكان العدم والملكية .

اقول : من جملة المغالطات أخذ السلب مكان العدم . والابهاب مكان الملكية . وذلك ان الابهاب والسلب لا يخرج عنهما شئ من الموجودات فان الواجب لذاته وجميع الممكنات اما ان تكون موجودة . او لا . واما العدم والملكية . فانه يخرج عنهما بعض الاشياء اذ الحجر ليس بيبصر . ولا يقال له انه «أعمى» .

15

واعلم ان أخذ اسم السلب مكان العدم وأخذ جميع الاعدام على وجه واحد غلط . فان المشائين الثنتين ان «الظلمة» انتفاء «النور» فيما يمكن عليه النور يقتضون على مجرى الدعوى . ويقولون ان الهواء ليس بمظلم ولا مضى بناء على ظنه انه غير قابل للنور . وحيث لا يُسمّى مظلماً . وهذا ان أخذنا بيننا بذاته . فهو غلط . فان الحكماء الاقدمين من اليونانيين والقرن وسائر سلاّك الامر يزعمون ان ما ليس بنور ولا نورانى فهو مظلم . بحيث لو يصور وجوده لكان مظلماً فان قيل ان المعروف لا يُسمّى الهواء مظلماً . قيل له ان كل سلهم البصر اذا فتح بصره ولم ير فيها يتقابل بصره شيئاً اطلق عليه اسم الظلمة سواء كان المقابل

20

مراداً او حائظاً او اى شئ كان غبطاً تملكه بالعرف.

قوله: وما يوقع اللفظ اجراء اللفظ العام.

اقول: من اللفظ اجراء اللفظ العام فى مواضع متعددة على المائى المختلفة

بحيث يؤخذ بعضها مكان بعض؛ وهذا وإن كان داخل تحت اللفظ الحاصل من

الاحتياط اللفظ الذى ذكرناه الا أننا خصناه بالذكر لكثرة وقوعه. كقول القائل:

الواجب اما ان يكون ممكناً، او معتماً، واذا ليس بممتنع فهو ممكن، وكل ممكن

الكون ممكن اللاكون فالواجب لذاته ممكن اللاكون. وهو محال. وقد عرفت حله

فيما تقدم.

قوله: والعام قد ذكرنا انه يعنى به ما لا تمتنع^{٢٤٠} الشركة لذاته.

اقول: اما «العام» يطلق ويراد به ما لا تمتنع الشركة لذاته، كما مر

تفصيله فى المعلق؛ وقد يراد به المستغرق فى الحكم، وهو يكون فى المحصورات

الكلية، وهو كون الحكم على كل واحد واحد، كقولك «كل انسان حيوان»، فان

الحكم بالحيوان مستغرق لكل واحد واحد من افراد الانسان؛ وانعام الاول،

كالحيوان مثلاً، لا يلزم من صدقه وثباته صدق الخاص وثباته. كالانسان لعدم

استلزام الخاص للعام لا مكان وجود الحيوان، كالفرس وغيره. بدون الانسان؛

ويلزم من نفى العام وكذبه كذب الخاص ونفيه؛ فان الاهم. كالحميون، لما كان

جزءاً من الخاص، كالانسان مثلاً؛ فاذا انتفى الجزء وكذب انتفى الكل الذى هو

الانسان وكذب؛ واما الخاص الذى يارائه فانه يلزم من صدقه صدق العام لكونه

مستلزماً للعام اذ هو جزء له ولا يلزم من كذبه كذب العام، اذ لا يلزم من انتفاء

الكل انتفاء اجزائه عن الوجود. واما العام الثانى، فانه يعكس للعام الاول، فانه

يلزم من صدقه صدق الخاص للتدرج فيه. فانك اذا قلت «كل انسان حيوان

عام» فيصدق «بعض الانسان حيوان الذى هو الخاص» ايضا، وكذلك يصدق كل

شخص شخص من الانسان بانه حيوان؛ ولا يلزم من كذبه كذب الخاص الذي فيه فانه يكذب «كل حيوان انسان» مع صدق الخاص المندرج فيه، وهو «بعض الحيوان انسان». واما الخاص بالمعنى الثانى، فيعكس الخاص بالمعنى الاول ايضا، فانه لا يلزم من صدق هذا الخاص بالمعنى الثانى صدق عامه بذلك المعنى، فانه لا يلزم من صدق بعض للحيوان انسان الخاص صدق عامه وهو «كل حيوان انسان» اذ لا يلزم من صدق الجزئى صدق الكل ويلزم من كذب الخاص بالمعنى الثانى كذب عامه؛ فانه اذا كذب «بعض الانسان حجر» ويجب ان يكذب العام الذى باذاته، وهو «كل انسان حجر».

قوله، وما يوقع التلطف أخذ الماهية المركبة من اجزاء.

- 10 اقول، من جملة الاغاليط أخذ الماهية المركبة من اجزاء متشابهة لكلها حقيقة جزئها، ولكن هذا انما يصح فى غير الشكل وبعض الكميات؛ واما فى الشكل الذى هو من باب الكهف فان قطعتى الدائرة متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذى هو الدائرة؛ واما فى بعض الكم، فلان الاثنين الذين هما من الكم المنفصل يحصل من واحد واحد مع ان الاثنين غير مشترك للواحد فى الحقيقة.

15

قال الشيخ،

الفصل الثانى

فى بعض الضوابط وحل الشكوك

(45) انه قد يظن ان المقدمة الثانية تنفى عن المقدمة الاولى ولا يعلم انا

- 20 وان علمنا ان كل اثنين زوج لم يندرج تحته^{٤٥} ما فى كم زيد بخصوصه بالفعل حتى يعلم انه زوج عند حكمنا بهذا، ما لم نعلم انه اثنان يعلم آخره اذ جهة

الخصوص غير جهة العموم . وهذا الشك ينشئ من أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل ، فانه لما رأى ان موضوع المقدمة الاولى يتدرج تحت موضوع المقدمة^{٢١٢} الثانية بالقوة ظن انه يتدرج بالفعل ، فنلظ .

(46) وما اشتهر من المخالفات قول القائل «ان مجهولك اذا حصل فسم

- تعرف انه مطلوبك»^{٢١٣} فلا بد من يقاد الجهل لو وجود العلم به قبله حتى يعرف انه هو . وهذا ايضا لازم من افعال الوجود والحيثيات . فان المطلوب ان كان من جميع الوجود مجهولا ، لم يُطلب . وكذا ان كان مطلوبا من جميع الوجود ، بل هو معلوم من وجه مجهول من وجه متخصص بما علمناه . وهذا انما هو في القضايا والتصديقات ، فانا اذا طلبنا التصديق في قولنا «العالم هل هو ممكن؟» لم نطلب الا حكما متخصصا بهذه التصورات ، فحسب . لما من سمع اسم الشئ فحسب وطلب^{٢١٤} 10 منطويه ، فليل له ان هذا وضع بازاء معنى كذا ، لا يحصل له العلم بمجرد السماح ان مطلوبه هو^{٢١٥} . وكذا من تصور للشئ بلازم واحد . ولم يشاهده ، فقد شكك في بعض الصفات ، وان شرح له شارح ، فاذا تيقن الانسان وجود طير يقال له «قُنْشَى» ولم يشاهده وطلب خصوصه ، وهو لا يعلم الا جهة عمومه^{٢١٦} فبه كالطيرية ، مثلا ، لم يمكن^{٢١٧} لاحد ان يعرفه بحيث يعلم ان الصفات التي ذكرها 15 الشارح هي لمطلوبه وان ذلك مطلوبه ، الا ان يحصل عنده بضرب من التواتر من اشخاص ان الطائر المُسَمَّى بِقُنْشَى له صفات كذا وكذا^{٢١٨} .

اقول: قد ظن بعض الناس ان المقدمة الثانية ، وهي الكبرى ، تنفي عن المقدمة الاولى ، وهي الصغرى ؛ وصورة القياس هكذا «ما غي كَم زيد اثنين» ، وهي

^{٢١٢} ل ١ - المقدمة

^{٢١٣} ل ١ - هو

^{٢١٤} ط: عموم

^{٢١٥} يش: ش: ط: يمكن

^{٢١٦} يش: ١ - وكذا

المقدمة الاولى، والثانية «وكل اثنين زوج»، يتبع «ما في كم زيد زوج». فاذا كانت الصغرى مذكورة بالفعل دخلت تحت الكبرى بالفعل. فحصل الاندراج بالفعل، فانتج القياس. وإذا لم يذكر الصغرى بالفعل. بل الكبرى فقط، لم يحصل الاندراج بالفعل، بل بالقوة بالنسبة الى علمنا. فلا يحصل الانتاج. فيقال: اذا علمت ان «كل اثنين زوج»، فالذي «في كم زيد» ان لم تعلم انه «زوج»، بطل حكمك الكل ان «كل اثنين زوج». فان الذي «في كم زيد اثنان» وهما «زوج»، لا نقول أنا وان علمنا الكبرى، وهي «كل اثنين زوج» فلم يندرج فيه ما «في كم زيد» بخصومه بالفعل ليلزم ان ما «في كم زيد زوج» عند حكمنا بهذه النتيجة، ما لم يعلم ان ما «في كم زيد اثنان» يعلم آخر. اذ جهة «الخصوص» غير جهة «العزم». وهذا الشك انما نشأ من اخذ موضوع المقدمة الاولى مندرجا تحت موضوع الثانية بالفعل مع انها مندرجة بالقوة وهي غير مذكورة¹¹ ولو قلنا «ما في كم زيد اثنان وكل اثنان زوج، فما في كم زيد زوج» فالصغرى دخلت تحت الكبرى بالفعل. فاذا حذفت الصغرى وحكمنا في الكبرى بان «كل اثنين زوج» فيتناول آحاد الاثنين بالفعل وخصوصياتها بالقوة. فهي معلومة لنا من حيث انها جزئيات الاثنين لا من حيث انها حماء او غيرها: فان الخصوصيات تحتاج الى علم آخر. فالحاصل، ان منشأ اللفظ من اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، فانه لنا ظن ان موضوع الاول يندرج تحت موضوع الثاني حكم ان الاندراج بالفعل، لوقع اللفظ.

قوله: ومما اشتهر من المغالطات قول القائل ان مجهولك اذا حصل.

اقول: من الاستئلة المغالطية على تحصيل المجهولات ما قيل ان المجهول اذا حصل للطالب فبماذا يعرف انه هو المطلوب، ان كان ذلك يعلم سابق. فهو تحصيل للحاصل، وذلك محال. وان لم يكن يعلم سابق استمر الجهول به فلم يكن معلوما.

- وَفَرَضَ كَذَلِكَ . وحمل القلْبُ : ان السؤال إنما حصل من أعمال الوجود والحيثيات ، فان المطلوب ان كان مجهولاً من جميع الوجود فيمتنع طلبه . فان ما ليس للذهن به شعور لا يمكن للتوجه اليه ، وإن كان معلوماً من جميع الوجود فكذلك اذ هو تمصيل الحاصل فيجب ان يكون المطلوب معلوماً من وجه مجهولاً من وجه آخر ، ليتخصص بما علمناه كما يطلب عند ابقاء معلوم الذات مجهول المكان . فنحن 5 نطلبه من الوجه المجهول دون المعلوم ولا نسلّم ان المجهول محتق طلبه ، فانه انما يمتنع طلبه اذا لم يقتض به الوجه المعلوم ؛ فاما اذا حصل فاعلم بالتخصص المعلوم انه معلوم ؛ وكذا اذا طلبنا «هل العالم ممكن؟» لم نطلب الا حكماً وضع بازاء المعنى الفلاني ، متخصصاً بتصور العالم والامكان فقط . اما اذا سمع سامع اسم الشئ فقط وطلب مفهومه فقبل له ان هذا الاسم وضع فانه لا حصول له العلم به 10 بمجرد السماع ان مطلوبه هو ذلك ، وكذا ان تصور الطالب شيئاً من الاشياء بلام واحد دون مشاهدته ، فهو شاك في بعض الصفات . وان شرح له شارح ذلك الشئ ، كما اذا قلنا وجود طير يُسمى «قُقْنُس» في بعض جزائر البحر ولم نشاهده وطلبنا خصومه ونحن لا نعلمه الا من جهة عمومه ، كالطيريه ، فليس لاحد ان يعرفه^{٢١٨} ان الصفات التي ذكرها الشارح هي المطلوبة ، وان ذلك مطلوبه الا اذا حصل عنده بالتواتر من الاشخاص الكثيرة ان ذلك الطائر الذي يُسمى «قُقْنُس» له صفات متعددة من شأنها كونه وكيفية .

قال الشيخ :

قاعدة «في المقومات للشئ»

- (47) لا يجوز ان يكون للشئ مقومات لوجوده^{٢١٩} مختلفة لحقيقته على 20

^{٢١٨} ر.ه. يعرفه

^{٢١٩} يش. 1 ط. 1 - لوجوده. م. 2 - لوجوده. ط. 2 + لحقيقته

سبيل البدل، ولا يتصور أن يكون لماهيته مقومات مختلفة على سبيل البدل^{٢٥}، إذ تختلف الماهية بكل واحد منها : ولكن يجوز أن يكون للشيء مقومات مختلفة لوجوده على سبيل البدل. فمن اراد اثبات تجوز البدل المقوم، فليبين انه ليس مقوماً للماهية، ولا ويحتاج حتى لا تكون العلة ما يسم الماخوذات عللاً مختلفة، فيستقل الأمر العام بالعلية دونها، ولا يتمشى دعوى التعدد.

اقول: المقوم للشيء، وهو الذى لا يوجد الشيء بدونه ينقسم الى ما يكون جزءاً من الشيء، كالحيوانية والناطقة للإنسان، وإلى ما لا يكون جزءاً من الشيء، بل يكون وجوده فى العين هو موقوفاً على وجوده، ككون الصورة للجريمة مقومة لوجود النهبىل بمعنى انها لا توجد بدون الصورة لا انها مقومة لتحقيقها، والا لما امكن تعطل النهبىل بدون الصورة وليس كذلك.

وقد زعم الشيخ انه لا يجوز أن يكون للشيء مقومات مختلفة لماهيته وحقيقته على سبيل البدل بحيث تكون الناطقية مع الحيوانية مقوماتاً لتحقيق الإنسانية، وثارة أخرى تكون الصاهلية معها مقومة لها. فان الماهية تختلف بكل واحد منهما فيكون مع الناطقية انسانية ومع الصاهلية فرسية. والتقدير انها شئ واحد. ويجوز أن يكون للشيء الواحد مقومات مختلفة لوجوده على سبيل البدل. فان المادة الواحدة اذا لحقتها صورة انسانية وجدت المادة فى الايمان، وان وجدت فيها صورة الناهية او غيرها من الصور قومت وجود تلك المادة فى الخارج. فاذا اراد الانسان اثبات البدل المقوم فيجب عليه أولاً ان يبين انه ليس مقوماً للماهية ويحتاج فى ذلك حتى لا تكون العلة المقومة لوجودها تم الماخوذات عللاً مختلفة، فعينئذ يستقل ذلك الأمر العام بالعلية دونها ولا يتمشى دعوى التعدد: فان المقوم الواحد ربما جمع الكل، كالخاتم الذى قد يكون من الذهب او الفضة او النحاس، وغيرها. وكذا الحلقة الذهبية والنحاسية فليس للخلخل فى حد الخاتم او حلقة

الذهب او الفضة او غيرها . بل ما يجمعها ، وهو كونه جسما من حالة كذا وكذا .
قال الشيخ :

قاعدة «في القاعدة الكلية»

(48) واعلم ان القاعدة الكلية لوجوب شئ على شئ يطلها عدم ذلك

- الشئ في جزئي واحد . والقاعدة الكلية لا امتناع شئ على شئ يطلها وجود ذلك
الشئ في جزء واحد . كمن حكم ان «كل ج بالضرورة ب» فوجد «ج» واحدا
ليس «ب» تنقض به القاعدة الكلية^{١٥٦} . وكذا من حكم «انه مستنع ان يكون كل
ج ب» فوجد «ج هو ب» . فتنتقض قاعدته . ومن حكم «ان كل ج ب
بالامكان» . لا يطل هذه القاعدة وجود او عدم . ومن ادعى امكان شئ كل على
كل آخر ، مثل «البالية» على «الجهيم» . كفاء ان يجد جزئها واحدا منه هو «ب»
وجزئها آخر ليس «ب» . فيصرف انه لا يمتنع على الطبيعة «الجهيمة» الكلية
«البالية» . والا ما ائصف من اشخاصها واحد بها . ولا يجب . والا ما نمرى جزئي
واحد منها والطبيعة البسطة اذا كان لها جنس ذهني . كما سنذكره . يمكن على
جنسها في الذهن ان يكون هي او قسمها لها اي متحصصا بفصل احدهما
كاللونية ، فانها لطبيعتها ممكنة ان تكون مرسلا او يخاصا . اي لا مانع لها في
الذهن عن تخصصها باحدهما . وفي الاعيان لا يصور . اذ لا لونية مستقلة في
الاعيان لممكن لحرق خصوص يخاصية وسوادية بها . كما سنذكره . فيمكن على
كل اللون ما لا يمكن على كل لون . والطبيعة النوعية ، كالاتسانية . يمكن على
نوعها حائر ما يتخصص به اشخاصها ويمكن على كل واحد واحد ايضا . مثل
السواد والبياض والظول والقصر وان امتنع . فلانما يكون لأمر من خارج .

اقول : المحمول الواحد اذا كان محمولا على طبيعة كلية بالضرورة وجب ان

يكون محسولا بالضرورة على كل واحد واحد من جزئياته بها^{١٥٢} لمشاركة الكل في تلك الطبيعة. فإذا وجدنا جزئيا واحدا غير محمول عليه بالضرورة فنعين لا يكون العمل على تلك الطبيعة الكلية بالوجوب. فيصدق قوله: أنا إذا قلنا «كل ج بالضرورة ب» فوجدنا «جها واحدا ليس بـب». تستقضى به القاعدة. ومنه يعلم ان القاعدة الكلية^{١٥٣} لا تمنع شي على شي يطل لوجوده في جزئي واحد له: اذ وجوده في جزئي واحد له يدل على ان الطبيعة «البائية» ليست محسولة على الطبيعة «الجهيمة» بالامتناع. والا لما امكن وجود فرد من «ب» محسولا على «ج» بالاجاب. والله اشارة بقوله: «وكذا من حكم انه ممنوع ان يكون كل ج ب فوجد جها واحدا هو ب، تستقضى قاعدته».

واما قاعدة الامكان الكلية، فلا يطلها وجود ولا عدم، اذ امكان الشيء للشيء معناه ان وجوده له لا يكون ضروريا ولا عديم، فيجوز وجوده له ولا وجوده؛ والله اشارة بقوله: ومن حكم «ان كل ج ب بالامكان» لا يطل هذه القاعدة وجود او عدم، ومن ادعى امكان شي كل على كل آخر، مثل «البائية» على «الجهيم»، كفاه ان يجد جزئيا واحدا منه، هو «ب» وجزئيا آخر ليس بـ«ب». فنعرف انه لا يمنع على الطبيعة «الجهيمة» الكلية «البائية». والا ما انصف واحد من اشخاصها بها: ولا يجب ايضا والا ما تمرى جزئي واحد من الانصاف بها، كالكتابة بالنسبة الى الانسان، فانه يكتفي في امكان الكتابة له انصاف فرد من افرادها بها، كزيد، وسليمان عن آخر، هو عمرو، ليست محتمة عليه؛ والا لما وجدت في زيد ولا واجبة والا لما صليت من عمرو.

قوله: والطبيعة البسيطة اذا كان لها جنس ذهني.
اقول: الطبيعة البسيطة، كالسواد مثلا، اذا كان لها جنس ذهني، كاللون

١٥٢ س. - بها

١٥٣ س. - ومنه ... الكلية

المقول على السواد والبياض وغيرهما من الالوان، فانه يمكن على جنس تلك الطبيعة في الذهن ان يتخصص بأحد تلك للطبايع، مثلا ان تخصصت بقاضية البصر فيكون سوادا، او بتفريقه فيكون بياضا، التقسيم للسواد؛ فان اللونية بطبيعتها يمكن ان تكون سوادا، او بياضا، او غيرهما من الالوان، بمعنى انه لا مانع لها عن تخصصها بالسواد، او البياض، او الحمرة في الذهن دين العين، اذ لا لونية حاصلة في الاعيان على سبيل الاستقلال حتى يمكن ان تلحقها خصوصيات بياضية وسوادية وغيرهما بها، على ما سيأتى تفصيلا، وحيث يمكن على كل لون ما لا يمكن على كل واحد من الالوان على ما عرفت.

واما الطبيعة النوعية، كالانسانية مثلا، يمكن على نوعها سائر ما يتخصص به اشخاصها من الالوان والاشكال والمقادير وغيرها، ويمكن على كل واحد واحد من اشخاصها مثل ذلك ايضا؛ وان امتنع على بعض الاشخاص بعض الاعراض، كسواد، او بياض، او طول، او قصر، فلما كان خارجي لا لذاته.

قال الشيخ،

قاعدة واعتذار

(49) انما اتصرننا في هذا الكتاب على هذا القدر اعتمادا على الكتب المصنفة في هذا العلم، الذي هو المنطق، واكثرنا في المناظرات ليشدرب الباحث بها، فان الباحث بجهد الفلوس في حجب طوائف الناس وخرقهم أكثر مما يجد الصحيح. فلا يكون انتفاعه في التنبيه على مواعظ^{٢٥٤} الفلوس أقل من انتفاعه بمعرفة ضوابط ما هو حق. ولا كان السلب وجوديا من وجه ما من حيث هو^{٢٥٥} نفس في الذهن وحكم عقل، وليس التصديق هو التهمة الايجابية التي يقطعها السلب

^{٢٥٤} ط: ديكيم، ص: مواعظ

^{٢٥٥} ط: الله

فحسب، فان التصديق بعد السلب باق. فالتسبة التصديقية الياقبة عند السلب غير التسبة الایجابية المشهورة. فالسلب هو حكم وجوبى. اى له وجود فى الذهن وان كان قاطعا لايجاب آخر. ثم وجدنا الامتناع مقنيا عن ذكر السلب الضرورى، والوجوب مقنيا عن ذكر السلب الممتنع، والامكان ايجابيه وسلبه سواء؛ وكانت التركيبات الممكنة غير محصورة؛ اقتصرنا على ذكر الموجب فى هذا المختصر 5 اذ غرضنا فيه امر آخر. ولما كان فى العلوم الحقيقية المطلوب أمرا يقينيا. وكان المطلق الذى لم تذكر فيه جهة لم يتناول من الممكن ما لا يقع ابدا، فانا لا نقول «كل ج ب مطلقا» اذا لم يقع بعضه ابدا، مثل قولنا «كل انسان كاشب بالفعل».

فالمطلق العام فى المحيط لا يطرد الا فى الضرورات الستة المشهورة فى الكتب، ولكل واحد ضرورة بجهة ما فتمرض لها ولا فائدة فى المطلق والممكن العام اسم منه واحد اطلاقا واطلاقا، فان المطلق العام يتمين وقوعه وقتا ما، وهو مشعر بضرورة ما فى المحيط دون الممكن العام. فاذا عرضنا أمرا هاما او جهة عامة فكيفانا الامكان العام، فلا حاجة بنا الى الاطلاق للنقطة ولما لم يطلب فى علم ما حال بعض موضوعه بعضا غير معين الا فى معرض نقص، حذفناه ذكره 10 المحيطات المهمة. وكما^{١٦٦} ليس يحتاج الناظر فى كل مطلب من المطالب العلمية الى رد السياق الثانى والثالث الى الاول بعد ان عرف ضابطه فى موضع واحد، وكذلك لا يحتاج الى ادراج السلوب وتسميم المحيطات فى جميع المواضع بعد ان عرف الضابط.

«قال الشيخ»:

«قاعدة: فى هدم قاعدة المشائين فى العكس»

(50) واعلم ان المشائين ثبتوا العكس بالاقتراض والخلف. والغلف ايضا

فى العكس يمتنى على الافتراض .

- فنقول «إذا كان لا شئ من ج ب بالضرورة، فلا شئ من ب ج كذا»
والا يصح «بعض ب ج» فنفرضه شيئا معنا وليكن هو «د» . ف«د» يكون هو
«ب» وهو «ج» . فشئ ما يوصف بـ«ج» يوصف بـ«ب» . وقد قبل: «لا شئ من
ج ب بالضرورة» . ثم الموجبة الكلية والجزئية يمتنون عكسيهما بالافتراض وقد
يمتنونهما بالخلف، والخلف يمتنى تارة أخرى على الافتراض . فان الخلف فبهما
ابتناؤه على عكس السالبة، وفى السالبة لا بد من الافتراض . على ما ذكرناه .
والافتراض بعينه هو الشكل الثالث، اذ يظلمون شيئا يحصل عليه «الجمعية»
وهالائية» . مثلا . ثم يمتنون الشكل الثالث برده الى الاول بالعكس . فيدور البيان .
ويلزم منه تبين الشئ بما مبین به . ثم الخلف فى العكس استعماله غير مطروح .
فان الخلف من القياسات المركبة . ومن لم يعرف القياسات واستشاهها . اذ كلته
سلامة القرينة فى معرفة صحة قياسية فليقتنع بذلك فى جميع المطالب العلمية . فلا
يحتاج الى تطويل فى قياس الخلف . ولست اذكر ان الانسان يتطلع بالخلف ويعرف
صحته . وان لم يعرف^{٢٤٧} كونه مركبا من قياسين . لقرائنى واستثنائى . ولم يطلع على
تفاصيل احكامه . وان الخلف يعرف منه ويثبت به صحة المكوس التى ذكرها .
ولكن عن التطويل فى مثل هذه الاهياء استثناء .

- ثم ان الخلف غير كاف فى ان يثبت ان هذا هو العكس لا غير . فان من
ادعى انه «اذا كان لا شئ من ج ب بالضرورة» . فانه يتمكس «بالضرورة ليس
بعض ب ج» . والا «فكل ب ج» . فنفرض الموصوف به «الجمعية» من البناء انه دال
على ما عرفته . فيلزم ان يكون «شئ من اليوم ب» وقد قلنا «بالضرورة لا شئ
من ج ب» . هذا محال . فصحة العكس هكذا بهذا البيان لا يدل على انه هو
لعكس . واذا كان الخلف وحده غير كاف وامكن ان يثبت دونه صحة العكس .

كما يتنا، فلا يكون به بأس. وكذا يأتنا للشككين دون الحاجة إلى العكس والخلف.

(51) وليس لدعى أن يقول: إن الخلف المورّد في العكس ليس بقياس.

- وإن من عرف القياس والخلف عرف أنه قياس، إلا أن العكس خلفه يمتنى على قياس استثنائي واقتراضي شرطى أيضاً. فإن مطلقنا فيه شرطى^{٢٥٨}، وهو قولنا 5 «كلما كان لا شئ من ج ب، فلا شئ من ب ج». وصورته أن تقول «أن صح لا شئ من ج ب ولم يصح لا شئ من ب ج، فصح بعض ب ج». فالجسلة الأولى هي المقدم، والثاني هو قولنا «فصح بعض ب ج». فنأخذ، ونجمله مقدماً في مقدمة أخرى فنقول «وكلما يصح بعض ب ج، فصح بعض ج ب». ونقرله بالمقدمة الأولى، فينتج «أنه أن صح لا شئ من ج ب ولم يصح لا شئ من ب ج، فصح بعض ج ب». وكان القياس اقتراضياً من متصلتين فأنحذف الحد الأوسط؛ ثم يستثنى بعد هذا نقض الثاني على ما عرفت. والمقدمة الثانية، وإن كانت مركبة من بعضيتين حملتين كلية لأن عموم الشرطيات ليس بالأعداد بل بالالزام والاقوات. وإذا كان كما ذكرنا، فيكون الخلف في العكس مذكوراً غير تام الصورة، فتبنى القياسات على حجب لا يتم كونها حجة إلا بها، بل الصواب أن يقال «الاشكال لا تحتاج في اثبات صحتها إلا إلى شبهة أو^{٢٥٩} أخطار بالهال». والضوابط القليلة الجامعة خير من الكثيرة الموجهة إلى تكلفات واعتذارات واهية.

- أقول: المطلوب في المعلوم الحقيقية إنما هي الأمور الكلية دون الجزئية البسطة المهمة. وأما الجزئيات البسطة المبنية، فقد تطلب أحوالها في المعلوم. كقولك «مجرد الجهات لا ينحرف ولا يتحرك على الاستقامة وواجب الوجود واحد 20 والصادر الأول وهو العقل الأول لا كثرة فيه». وإشال ذلك. فلذلك حذفنا

^{٢٥٨} ين: ١ ط: ٥ فيما

^{٢٥٩} ط: ١ ر

البيِّنات المهمة واقتصرنّا على الأمور الكلية المحيطة والبيِّنات المهمة. ولا يحتاج الناظر في العلوم أن يردّ السياق الثاني، أعنى الشكل الثاني والثالث، في كل مطلب من المطالب العلمية إلى السياق الأول وهو الشكل الأول، بعد أن عرف ضابط الردّ وكهنيته مرّة واحدة في موضع واحد: وكذلك لا يحتاج في بيان إدراج السلوب وجعلها اجزاء من الموصول وتعميم البيِّنات وجعلها محيطات في كل موضع من المواضع بعد أن عرفت الضابط الكل في موضع واحد.

قوله: راعِلم أن المشاتين يتّوا العكس بالافتراض والخلف.

أقول: أن جماعة المشاتين يتّوا العكس المستوى بالافتراض والخلف؛ والخلف ينس على الافتراض في العكس أيضا. ويهان ذلك أن السالبة الضرورية الكلية تبتنى بالافتراض، والموجبة الكلية والجزئية يفتنون عكسها بالافتراض. وقد يشترطهما بالخلف والخلف يفتنى تارة أخرى على الافتراض، فإنا إذا قلنا «لا شيء من ج ب بالضرورة» فيعكس إلى «لا شيء من ب ج كذا بالضرورة». وألا لصدق نقيضه، وهو «بعض ب ج»، فلنفرض ذلك البعض «ب» الذي هو «ج» شيئا مميّنا وليكن «د»، ف«د» هو «ب» وهو «ج» أيضا، «بعض ب ج» ويعكس إلى «بعض ب ج» ولما كانت الموجبة الكلية والجزئية تبيين عكسها بالافتراض والخلف وكان الخلف يفتنى على الافتراض، إذا الخلف في الموجبة الكلية والجزئية يفتنى على عكس السالبة التي لا بدّ في بيان عكسها من الافتراض، على ما عرفته. والافتراض بعينه هو عبارة عن الشكل الثالث الذي فيه العدد الأوسط موضوع في المقدّتين وهم يطلبون شيئا يحمل عليه «الجسمية» و«البائية»، وهي «الدالية» مثلا. ثم يرجعون في بيان الشكل الثالث في ردّه إلى الأول بالعكس، والحاصل أنهم يشترطون العكس بالافتراض والافتراض بالخلف. فيدور البيان وحيتّئ. يلزم تبيين الشئ بما يتبين به، وهو محال.

فإذا قلت «بعض ج ب» وادعى انعكاسها إلى «بعض ب ج» وألا فلا

شئ من ج ب فلا شئ من ج ب» وكان «بعض ج ب». هذا خلف؛ فان منع
عكس «لا شئ من ج ب» الى «لا شئ من ج ب». يقول «ان لم يصدق صدق
بعض ج ب وتقرض البعض د فهو ج و ب، فبعض ج ب، فبعض ب ج». فيقول
الخصم هذا يعني دعوى ان الموجبة الجزئية تنعكس موجبة جزئية. وذكرنا بياننا
أعبر لها، فثبت عكس الموجبة الجزئية مما يقتضى على عكس السالبة الكلية
الضرورية.

ثم ثبت صحة عكس السالبة بعكس الجزئية الموجبة؛ ثم استعمال الخلف
في العكس غير مطبوع، فان الخلف من الاقضية المركبة؛ ومن لم يعرف اصل
القياس واستنتاجها كيف يعرف المركبة؟ وان كفته سلامة الترجمة في معرفة صحة
قياسية فيجب الاكتفاء، في جميع المطالب العلمية. وحيث لا يقتصر الى
التحويل في قياس الخلف على انه لا يتكرر ان المعادل ينتفع بقياس الخلف ويعرف
صحته مجملًا، وان كان لا يعرف انه مركب من قياسين، أحدهما افتراضي والثاني
استثنائي، وان لم يطلع على تفاصيل احكامه، وان الخلف يعرف صحته ويثبت به
صحة المكوس من المستوى والنقيض الا ان لنا عن هذه التطريعات التي ذكرها
«المشايخ»، سندوحة بالضوابط للقليلة المذكورة في هذا الكتاب، التي مراده من
الإشارة الى ترك التحويل والانتصار على ما في هذا الكتاب من الضوابط الكافية
في جميع المطالب العلمية.

واعلم ان الخلف المشتمل في المكوس غير كاف في بيان ان هذا هو
العكس. فان المدعى اذا ادعى «انه لا شئ من ج ب بالضرورة» يجب ان يعكس
«بالضرورة ليس بعض ج ب». والا لصدق تقيضه، وهو «كل ج ج». ثم نفرض
المعروف بالجمعية من الياتية «د» على ما عرفت تقريره؛ وحيث يلزم ان يكون
«شئ من ج ب» وكان في الاصل «لا شئ من ج ب بالضرورة». هذا خلف.
فصحة هذا العكس بالبيان المذكور لا تدل على انه هو العكس وانما يصح هذا وان

- لم يكن عكسا لجواز ان يكون لازما من اللوازم التي له ١ : وإذا لم يكن الخلف وحده ،
 كافيا في البيان وامكن بيان صحة العكس دونه كما بيناه هاهنا . فلا حاجة اليه
 وان كان لا بأس به ، وكذلك يمكننا بيان الشكل الثاني والثالث بالبيان المذكور من
 غير حاجة الى العكس والخلف . ولا يقال ان الخلف المذكور في العكس ليس
 بقياس فان من عرف حقيقة القياس والخلف سلم لا محالة انه قياس مركب من 5
 قياسين اقتراني واستثنائي . الا ان العكس خلفه يعتق على قياس استثنائي واقتراني
 شرطي ، اذ مطلوبنا فيه شرطي ايضا . فانك اذا قلت «كلما كان لا شئ من ج
 ب ، فلا شئ من ب ج» العكس ، وصورة القياس ان تقول هكذا «ان صحَّ ان لا
 شئ من ج ب ولم يصحَّ لا شئ من ب ج ، فصحَّ بعض ب ج» الذي هو نقض
 العكس هذه الجملة الاولى هي مقدمة الشرطية ، وثالثها هو قرنا «فصحَّ بعض ب 11
 ج» ، ثم نأخذه ونجعله مقدما في مقدمة أخرى شرطية ، فنقول «وكلما صحَّ بعض
 ب ج صحَّ بعض ج ب» . فلذا قرنا هذا الثاني بالمقدم الاول انتج القياس انه «ان
 صحَّ لا شئ من ج ب ولم يصحَّ لا شئ من ب ج ، فصحَّ بعض ج ب» ، وكان
 القياس اقترانيا مركبا من متصلتين بحذف الحد الأوسط منهما ؛ ثم يستثنى بعد
 ذلك نقض التال لنتيج نقض المقدم وهو «لكن لا شئ من ب ج حق وبعض ج ب 19
 حق» ، وهو المطلوب .

- والمقدمة الثانية ، وان كانت مركبة من بعضتين متصلتين ، فهي كلية اذ
 عموم الشرطيات ، على ما عرفت ، ليس بمسوم الاهداء بل بمسوم الارضاع
 والاقوات . واذا عرفت التفصيل ، عرفت ان الخلف المذكور في العكس غير تام
 الصورة فتكون الاقيسة مبنية على حجج لا يتم كونها حجة الا بها وهو فاسد . 20
 فالحق ان يقال ان الشكل الاول بين بذاته وماقى الاشكال لا تختص في اثبات
 صحته وبيانها الا الى تنبيه واخطار باثبات فقط . والاضبوط للقبلة الجامعة خبر
 من الضوابط الكثيرة المخرجة الى التكفلات الباردة للكثيرة المعوجة الى التكفلات

والاعتذارات الراحمة .

قل الشيخ :

الفصل الثالث

فى بعض الحكومات فى نُكْتِ اشراقية

- 5 والنظر فى بعض القواعد ليعرف فيها الحق ويجرى ايضا مجرى الامثلة
لبعض المفاهيم . ولتقدم على ذلك مقدمة يسلط فيها على بعض الاشياء ليكون
توطئة الى المتصور

مقدمة

- 10 (52) هى ان كل شئ له وجود فى خارج الالف . فاما ان يكون حالاً فى
غيره شائفاً فيه بالكلية ونسبه «الهيئة» : او ليس حالاً فى غيره على سبيل
الشروع بالكلية ونسبه «جوهر» . ولا يحتاج فى تعريف الهيئة بالتفصيل بقولنا «لا
كجزء منه» ، فان الجزء لا يشع فى الكل . واما اللونية والجوهرية وامثالهما ليست
باجزاء على قاعدة الاشراق ، على ما سذكره . فلا يحتاج الى التفصيل به
15 والاحتراز عنه : فمفهوم الجوهر والهيئة معنى عام .
- (53) واعلم ان الهيئة لما كانت فى المثل ، ففى نفسها افتقار الى الشروع
فيه فبهى الافتقار يفتانها فلا يصور ان تقوم بنفسها ولا ان تنقل . فانها عند
النقل تنقل بالمركة والجهات واليهود : فيلزمها ابعاد ثلاثة ، فهو جسم لا هيئة .
والجسم هو جوهر يصح ان يكون مقصودا بالاشارة ، وقاهر انه لا يتخلو عن طول
وعرض وعمق ما ، والهيئة ليس فيها شئ من ذلك ، فهما متباينتان . والاجسام لما
20 تشاركت فى الجسمية والجوهرية^{٢٦٠} وقارقت فى السواد والياض ، فهما رائدان على

الجسمية والجرهرية، فهما متباينان^{٢٦١}.

- اقول: يريد أن يبين في هذا «الفصل» المناظرات الواقعة في حجج
المحصلين في العلوم الحقيقية وقدم على ذلك «مقدمة». وهي أن كل موجود له في
الغايج وجود حتى يشرح عنه الوجود الذهني. وكان مع ذلك ممكن الوجود ليخرج
عنه الواجب لذاته. وإما أن لا يكون في موضوع وهو الجوهر؛ أو في موضوع
9 وهو العرض، ويريدون بالموضوع المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحلّه، وكل ما كان
في شيء بهذه الصفة فهو «عرض». والا فهو «جوهر». سواء كان غير حال بالكلية
كالمجردات والأجسام، أو حل؛ ولكن لا يكون للمحل متقوماً بذاته مقوماً للحال،
كالهوى والصورة، فانهما جوهران عند المشائين ويخالفهم صاحب الاشراق في
ذلك. ويعنون بقولهم «في موضوع» أن الشيء إذا حلّ في شيء وكان الحال سببا
10 لوجود المحل تُسمّى الحال «صورة»، والمحل «هوى» و«مادة»؛ وإن لم يكن سببا
لوجوده تُسمّى الحال «عرضا» والمحل «موضوعا». فالموضوع لخص من المحل
«ولا في موضوع» أهم من «لا في محل»، إذ تقيض الخاص أهم من تقيض العام.
ومعنى كون الشيء في محل هو أن يكون الحال مجامعا للمحل بالكلية شامعا ليه لا
يفارقه من غير أن يكون جزءا منه ويشبهون أشياء إلى أخرى بانها فيها، فيكون
15 لفظة «في» الكل على سبيل الاشتراك اللفظي. كقولك «زيد في الزمان، أو المكان،
أو الخصب والراحة والمدينة والحركة؛ والجزء في الكل والعام في الخاص». وغير
ذلك. فهذه الأشياء ليست موجودة في الموضوع على نحو ما ذكرنا الموضوع
وحدوثه. فلفظة «في» ليست في الكل بمعنى واحد، فليس «الماء في الكوز»
كمعنى «زيد في السفينة»^{٢٦٢} و «السواد في الثوب» ولا يسمّى إلا بالإضافة العامة.
20 وقولهم «الكل في الاجزاء» هو شبه بالمجاز من الاشتراك. فإن «الكل» عبارة عن

^{٢٦١} يريد أن يبين: + هما

^{٢٦٢} ل ١ س: + والرمز

مجموع الاجزاء . واذا لم يكن «الكل» في مجموع الاجزاء فلا يكون في واحد منها . ويقال ان «الجزء في الكل» كما يقال «الكل في الجزء» . ولو كان المعنى فهما واحدا كان مشتقا على المشتق عليه . وقولهم «لا كجزء منه» احتراز به عن كون الجزء في الكل . كاللونية في السواد والحيوانية في الانسان ، فانهما شائعان فهما نسبيا اليه بلفظة «في» مع ان ما نسبيا اليه ليسا بمحلين للونية والحيوانية ؛ ولما كان مورد القسمة الوجود الخارجي دون الذنوي وكان السواد في الخارج ليس بمركب من لونية وجامعية البصر . ولا الانسانية من حيوانية وناطقة ، فلمست اللونية والحيوانية بجزئين خارجيين : وكان مورد القسمة الموجود الخارجي فلا ينتشر الى الاحتراز عنهما مع ان الجزء لا يشيع في الكل . فلذلك حذف هذا التحذير في هذا الكتاب وذكره في غيره على سبيل المساهلة . واما الهيول والصورة وجوهريتها ، فسيأتي الكلام عليهما . ومفهوم الجوهر والهيئة معنى عام يضم الجواهر الروحانية والجسمانية . والهيئة تضم جميع الاعراض التسعة على رأى المشائين ، والاربع على رأى صاحب الكتاب . ولا حاجة الى قولهم لا يفارق فان ما لا محل له لا يشيع بكمليته في شيء ، مثل للسواد والبهاض والعلارة وغيرها .

15

ما يشيع في الاجسام .
قوله : واعلم ان الهيئة لما كانت في المحل .

اقول : لما كانت الهيئة لا تقوم بذاتها ، بل يحلها الشائعة فيه ، فهي ذاتها افتتار الى الشيوخ فيه فيبقى الافتتار الى الشيوخ في المحل يبقائها . وحينئذ لا يتصور ان تقوم بذاتها ولا ان تثقل من محل آخر لوجهين : الاول انها لو انتقلت من محل الى محل آخر . فعند المقارنة للمحل الاول ان لم تبق موجودة فلا يصح عليها الانتقال الى للمحل الثاني ؛ اذ لو وجدت فيه لكان ذلك اعادة للمعوم وهو محال على ان المعوم غير مستقل بالقيام بنفسه والحركة ليصح عليه الانتقال الى المحل الثاني ؛ وان بقيت موجودة فلا يمكن انتقالها الا بحركة مستقيمة تستقل

20

بالقيام فيها وكل ما كان كذا فما منه الى جهة غير ما منه الى أخرى فيكون له
ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة ووجهات ستة، فهو جسم وفرض مفارقة
للجسم، هذا خلف. الثاني، لو جاز انتقال الاعراض من محل الى آخر فان
مفارقتها للاول في آن حلولها في المحل الثاني. فان لم يكن بين الاثنين زمان لازم
تتالي الآتات وان كان بينهما زمان لازم ان تكون في ذلك الزمان قائمة بذاتها غير
9 حالة في جزء ١٣٣، وهو محال.

ثبت ان الاعراض لا تتقل من محل الى آخر وهذا البرهان يتمشى في
الصور التي يجمعها المشاؤون. الا ان البرهان اما يتناول الاعراض الحسية دون
العقلية، وستعرف ان «الآن» ليس بموجود لممكن الانتقال او الحلول فيه.
قوله، والجسم هو جوهر.

اقول: الجسم يستغنى عن الاثبات لوقوعه تحت الحواس، فالبحر يدرك
لونه وشكله ومقداره، والشم ريحه، والذوق طعمه، والسمع صوته، واللمس كيميائه،
والحس يدل عليه من هذه الجهات؛ ودلالة الحس عليه ليس لكونه محسوسا في
ذاته، فان الحس لا يدرك منه الا السطح الظاهر واللون وغير ذلك من الاعراض
المذكورة الفهر الداخلية في حقيقة الجسم. ثم اذا ادعى الحس الى العقل تلبس
10 الاعراض حكم العقل حيثئذ لموجود الجسم، اذ الاعراض الجسمانية لا تقوم الا
بجسم طهيم، فيلزم ان يكون محسوسا من جهة عوارضه، معقولا من جهة ذاته،
فليس بمحسوس صرف. الا ترى ان الجسم اذا خلى عن اللون، كالهواء، شك في
وجوده حتى زعم قوم انه خلا وعرقه المشاؤون بانه جوهر يمكن فيه فرض الابداد
11 الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة. فالجواهر كالجنس، وامكان فرض الابداد
الثلاثة، فصل يفصله عن المفارق والتقاطع الثنائي يفصله عن السطح لممكن فيه
20 تقاطع الابداد الكثيرة لا على زوايا قائمة. كاخراج خطوط من نقطة، واما على

الزرايا القائمة . فلا يتقاطع فيه الا هذان ، اذ السطح له طول وعرض ، فيتصور
الطول خطأ والعرض أقر واقعا عليه فتحدث عن جنوبيه زاويتان قائمتان وتقاطع
الثلاثة القائمة ، فمن خواص الجسم وتعرف ان الجوهر اعتباري لا يوجد في
الاعيان فمسموه عموم الاعراض دين الاجناس : فالتعريف رسم لا حد ، لئانه
5 باللازم الخاصة لا بالمقومات ؛ والتقاطع القانسي ليس لاخراج السطح ان يمدل
عليه التعريف فان السطح من الاعراض الخارجية عن الجوهر ، بل معناه انه لولا
التقاطع القانسي لم يكن ما بعد الجوهر من القود خاصة للجسم الطبيعي ؛ فان
السطح يشاركه في ذلك اذ لا تتقاطع فيه الثلاثة القائمة وتتقاطع فيه دونها ،
والقدماء عرفوه بانه الطويل المريض الضيق ومرادهم ان الجسم يتأني ان تُفرض فيه
10 الابعاد الثلاثة ، كما يقال «ان الجسم هو التقسم في الانطار» اي تنأني قسمة ،
وحيثئذ يرجع معناه الى ان التعريف الاول بعد زيادة الجوهر ليخرج الجسم للعلمي
المشارك له في ذلك ، اذ الجسم ليس بجسم بما فيه من الامتدادات الثلاثة بالفعل
مثلا ؛ فان الشمعة اذا بدلنا امتداداتها باخرى فليست جسمية الشمعة متبدلة مع
بدل الامتدادات المنصوصة ، فليست الامتدادات الموجودة بالفعل في الجسم مقومة
15 لتحقيق الجسم ، بل هي عارضة له ؛ لما لازمة كالفلكيات ، او مفارقة كالتعصيات .
وليس هذا التعريف حداً لاحمال ذكر الجوهر الذي كالجنس وكون الامتدادات من
العوارض ، والحق في تعريفه ما ذكره في الكتاب انه «القائم بذاته المقصود بالاشارة
الجسمية» ، وهو من المحسوسات المشاهدة الفنية عن التعريف . فلا يحتاج الى
التكلفات المذكورة ؛ فظاهر ان الجسم المذكور لا يخلو عن طول وعرض وعمق
20 ولما تشاركت الاجسام في الجسمية والجوهرية وتخالفت في السوداء والبياضية
وانطعم وانروايح رسائر الهيات . فهي لا محالة وثدة على الجسمية والجوهرية .
والجسمية والهيئة المرضية متبايتان .

قال الشيخ :

- (54) ونعلم ان الشئ ينقسم الى واجب وممكن والممكن لا يترجح وجوده على عدمه من نفسه . فالترجح بينهما ، فيترجح وجوده بحضور علته وعدمه بعدم علته . فيمتنع وجوب^{٢٦٤} بغيره . وهو في حالتي وجوده وعدمه ممكن فلو اخرجته الوجود الى الوجوب كما ظن بعضهم لاخرجه لعدم الى الاستتاع . فلا ممكن اهدا وما ترقف على غيره . فمتد عدم ذلك التمر لا يوجد ، فله مدخل في وجوده فيمكن في نفسه . ومعنى بالعللة ما يجب وجوده وجود شئ آخر بقية دون تصور تأخر^{٢٦٥} ، ويدخل فيه الشرايط ونحوها فان المانع ان لم يزل يبقى الوجود . بالنسبة الى ما يفرض علته ممكنا . فاذا^{٢٦٦} كانت نسبتة اليه امكانية دون ترجيح . فلا عليه ولا معلولية . وليس هذا مصيرا الى ان لعدم يفعل شيئا . بل معنى دخول عدم في العللة ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول . لم يصادفه حاصلا دون عدم المانع والعللة على المعلول تقدم عقل لا زمني ؛ وقد يكونان في الزمان معا . كالانكسر مع الانكسار . فنقول «كسر فانكسر» دون العكس . ومن التقدم ما هو زمني ومن المتقدم ما هو مكاني او وضعي كما في الاجرام . او شرقي بحسب صفات الاشرف . وجزء العلة قد يتقدم زمانا وقد يتقدم تقدما عقليا .
- اقول : قد عرفت ان الشئ ينقسم الى واجب . وممكن . وممتنع ؛ الا انه لما كان مراده بالثلاث الموجود في اللاحيان لم يذكر الممتنع هاهنا ، وان ذكره لهما سر من الجهات العقلية للقضايا ، وان كان الحق ان الوجوب والامكان والممتنع كلها امور عقلية لا موقوفة لها في اللاحيان على التفصيل الذي شرناه . فالممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا بحضور العلة الكاملة . ولا عدمه على وجوده الا بعدمها وعند قطع النظر عن حضور العلة وعدمها . لا يكون ذلك الممكن واجبا ولا مستمعا

^{٢٦٤} يشاء برأيه : فموجب . وممتنع^{٢٦٥} لا . باس^{٢٦٦} يشاء برأيه : واقفا

- لا بحسب الذات لا مكانه بذاته ولا بحسب الغير لأننا قطعنا النظر عن الغير؛
وليس معناه أن الممكن يخلو عن الوجوب والامتناع، فإنه لا بد من أن يكون في
ذاته أما موجوداً، أم معدوماً، إلا أن وجوده لا لذاته ولا لكان واجباً، وكذلك
عدمه لا لذاته ولا لكان ممتمناً فوجوده بوجود العلة وعدمه بعدمها، فالممكن لا
يخلو عن الوجوب والامتناع لعدم خلوه عن الوجود والعدم، وعند قطع النظر عن
الشرطين ممكن في نفسه، والوجوب للممكن عند وجود العلة التامة والامتناع
بعدمها غير الوجوب، والامتناع القسمين له فإن القسمين ينافيان إلا لكان لا
يقتضيان معهما بخلاف الوجوب والامتناع الحاصلين للممكن عند وجود أحد
الشرطين لا ينافيانه لاجتماعهما معه، فيصدق على الممكن عند وجوده بالعلة
وامتناعه بعدمها أنه غير ضروري الوجود والعدم لذاته، ولا يتوهم أن الشئ إنما
يمكن إذا قطعنا النظر عن الشرطين وعند وجود أحدهما يخرج عن الإمكان
الحقيقي، فإنه لا يخلو عنه الممكن في حال من الأحوال الثلاثة، فإنه يوصف في
حال وجوده بالفهر وامتناعه بعدمه بالإمكان في ذاته والوجوب بالغير، ويستحيل
انقلاب كل من الثلاثة إلى الآخر، فالإمكان للممكن هو لذاته فلا ينفك^{٢٦٧} عنه
ومن خاصة الممكن صدق قسميه عليه، إذ الممكن يجب وجوده عند وجود هلكه
ويمتنع بعدمها ولا يصدق على الواجب والممتنع بالذات كذا أو بالفهر أنهما متكفان
عند وجود شرط؛ فإمكان الممكن له لذاته دائماً والوجوب والامتناع يصدقان عليه
بالمجاز، والوجوب والامتناع بالذات وهما القسمان له المتنافيان له لا يصدقان
عليه، والممكن لا يصير موجوداً من ذاته إلا إذا ترجع وجوده على عدمه، إذ
الوجود والعدم نسبتهم إلى الممكن نسبة واحدة فعند استواء الطرفين لا يصير
موجوداً ولا معدوماً لذاته ولا لكان ترجيحاً من غير مرجع، وهو محال. فلا
يوجد إلا إذا وجدت العلة وجوده على عدمه فإنما فرضت العلة التامة موجودة فلا

يكون نسبة الممكن اليها الامتناع والا لا امتنع وجوده^{٢٦٨} فلم يكن ممكننا وحيث لا تكون العلة المفروضة^{٢٦٩} علة وليست النسبة امكانية والا لوجب انتفاء الممكن في ترجيع وجوده على عدمه الى مرجع آخر غير المفروضة علة تامة، وهو محال. واد لم تكن نسبة الممكن الى العلة للامتناع او الامكان وجب ان تكون النسبة واجبة فالممكن يجب لولا عن علته ثم يوجد ثانيا بعد ذلك، فوجود الممكن يتقدم 5 على وجوده بالذات لا بالزمان.

قوله: وهي في حالتى وجوده وعدمه ممكن.

اقول: زعم بعض الناس ان الممكن لا يتصور وجوده الا في الزمان المستقبل لان الوجود العالي يخرجه الى الوجود فيخرج بذلك عن الامكان، ولعل هذا القائل ان الوجود اذا اخرجه الى الوجود وجب ان يكون العدم يخرجه الى الامتناع فاذا كان ضرورة عدمه لعدم علة غير منافية لامكانه؛ فذلك ضرورة وجوده لوجود علة غير منافية لامكان وجوده؛ ولما كان الممكن لا يوجد بذاته بل ينتقل الى ما يوجد وكذا في طرف العدم. فكل ما توقف وجوده على غيره فعند عدم ذلك الغير يمتنع وجوده وكل ما كان كذا فلهذا الشئ مدخل في وجوده 15 لئلا يكون هو في ذاته ممكنا.

قوله: ونعني بالعلية.

(اقول: كل موجود لا يخلو عن العلية والمعلولية وكل ما توقف وجوده الشئ عليه فهو علة له، والعلية هي التي يجب بها وجود شئ آخر والناقصة ما لها مدخل في وجود الشئ يمتنع بعدها ولا يجب بوجودها وحدها؛ وهي خمسة: الفاعلية، كالنجار للكرسي؛ والمادية، وهي التي منها الشئ كالخشب له؛ والصورية، وهي 20 التي يلزمها وجود الشئ، كصورة الكرسي التي اذا وجدت يلزم ان يكون الشئ

^{٢٦٨} ل ١ - فلا ... وجوده

^{٢٦٩} ل ١، مشروطة

- موجودا لا بها بل بها وبغيرها ؛ والثانية ، هي التي لا جعلها الشئ . كالجلوس على الكرسي وهي علة فاعلية لعلل الفاعلية لماهيتها ومطلوثة في الوجود لها لا في عليتها وهي تخرج الى الفعل بعد وجود الشئ . وفي الجملة العلة الثانية ما هي مشثلة عند الفاعل لا للواقعة في الاعيان وزوال المانع فان العلة للثامة لما كانت ما يجب بها وجود الشئ ، فالشئ الذي له مانع يمنع عن وجوده ولا يجب وجوده ، الا عند زواله ، فالماخوذة علة ثامة لا يكون علة الا عند زوال المانع . فزوال المانع له مدخل في العلية فهو من اجزاء العلة الثامة ، كهُوَ السقف الذي ليست علة الثامة بمجرد الطبع المحرك له الى السقف والا لم يتخلف عنه مثل ان المثلث علة للزوايا الثلاث اذ لا يمكن انزياحها عنه مانع ، فنسبة هُوى السقف الى مجرد الطبع نسبة امكانية ، فلا يجب لها الهوى الا اذا سقطت القائمة للثامة عن الهوى . ومن قال ان الهوى يجب بمجرد الطبع لولا المانع اعترف منه بان وجوب الهوى موقوف على عدم المانع الذي لولا ، لم يجب . فزوال المانع لا محالة له مدخل في العلية والعدم وحده ليس بعلة ثامة للوجود مستقلة ولا ناقصة مقيضة للوجود والعلة المقيضة اعلى العلل الناقصة واشرفها ، اذ باقى العلل الناقصة ، كالمادية والضرورية والثانية ، والشرط وان كان لكل منها مدخل في العلية فهي غير مفيدة لوجود شئ ؛ والمفيد هو الفاعل ، فان اخذ وجود شئ لذاته فهو الباري تعالى ، وان اخذ بالقوابل والشرائط لا لذاته فهي الناقصة ، وانما لم يكن العدم مقيضا لشئ ولا معطيا للوجود لانه لا ذات له . بل يجوز ان يكون وجود شئ يجب عنه باعتبار العدم وجود شئ آخر ؛ والشئ الموجود مع العدم ليس بعدم ، بل مجموع مركب من امر وجودي وعدم اضافي والعدم الصرف ليس بعلة ولا معلول لانه لا ذات له فلا يوجد ولا يوجد لعدم القدرة عليه فلا يكون مطلولا وانما العلة الموجدة للشئ اذا عذمت بجميع اجزائها او بعضها فان العدم تقتضى قبيض عدم وجود المعلول . فيقال بهذا الاعتبار ان عدم العلة يقتضى عدم المعلول والعدم باعتبار اضافته الى ما هو عدم له ليس بعدم

معض، كالمعدم بعد الوجود، ولذلك يقع الامتياز فيه، فعدم زيد غير عدم عمرو .
قوله، وللملة على المعلول تقدم عقل لا زمانى .

اقول، الموجود ينقسم الى متقدم ومتأخر وكل واحد يكون على خمسة

اتسام،

5 الاول، التقدم بالزمان، كتقدم موسى على عيسى فان موسى سابق بالزمان
على زمان عيسى لتأخر عنه . وهذا التقدم بالذات فى الزمان وبالعرض فى
الاشياء الزمانية .

الثانى، بالشرف، كتقدم ابي بكر على عمر . فقال ان ابا بكر قبل عمر
اي لا فضيلة لعمر الا وهى لا يى بكر وله ما ليس لعمر .

10 الثالث، بالطبع، كتقدم الجزء على الكل والواحد على الاثنين وبالجملة
التقدم بالطبع كل ما يتمتع بحدسه الشئ ولا يجب بوجوده وحده، فيلزم من عدم
الواحد عدم الاثنين ولا يلزم من وجوده وجوده الا عند انضمام واحد آخر به
اليه، وبماير التقدم الزمانى اذ الواحد لا يتقدم على الاثنين بالزمان، اذ قد يكونا
معاً بالزمان ومع ذلك يتمثل ان الواحد قبل الاثنين والجوهر قبل العرض بالطبع .

15 الرابع، التقدم بالرتبة، وهو كل ما يكون بالنسبة الى مبدأ محدود
فالاقرب اليه يتقدم على الاعد منه بالرتبة، فقد يكون بالطبع كترتيب العموم
والخصوص، فافاً أخذنا الجوهر مبدأ كان الجسم متقدماً على الحيوان بالرتبة
الطبيعية لقربه الى الجوهر من الحيوان، وان أخذنا الانسان مبدأ كان الاسر
بالمكس، وقد يكون بالوضع فقط . وهو ما يكون بحسب المكان، كتقدم الاسام على
20 المأموم بالنسبة الى المحارب وتأخره بالنسبة الى الياق اذا أخذناه مبدأ . وكذا يفعل
فى كل الاشياء .

الخامس، التقدم بالذات . كتقدم الملة الثامة على معلولها . كتقدم الكسر

على الانكسار، فنقول «كسر فانكسر» دون المكس . وان كان فى الزمان معاً .

واقسام التأخر والمعية خمسة أيضا بإزالة للتقدميات الخمسة وجزء العلة كما يتقدم زمانا على المعلوم فقد يتقدم بالعلية. فان العناصر التي هي اجزاء المركبات كما تقدم عليها بالزمان فهي ايضا متقدمة عليها بالعلية.

قال الشيخ: وهاتان امر آخر يبتنى عليه بعض ما نحن بسبيله.

- 5 (55) واعلم ان كل سلسلة فيها ترتيب، أى ترتيب كان، وأحادها مجتمعة يجب فيها النهاية. فان كل واحد من السلسلة بينه وبين أى واحد كان، ان كان عدد غير متناه، فيلزم ان يكون منحصرًا بين حاصري الترتيب، وهو محال، وان لم يكن فيها اثنان، ليس بينهما لا يتناهى. فما من واحد الا بينه وبين أى واحد كان مما فى السلسلة اعداد متناهية. والكل يجب فيه النهاية وهذا فى الاجسام ايضا متوجه فنفرض فيها سلسلة من حيثيات مختلفة او اجسام مختلفة فوطرده 10 فيها البرهان. وايضا لك ان نفرض عدم قدر متناه من وسط السلسلة، تأخذه كانه ما كان وطرفاه من السلسلة متصل احدهما بالآخر؛ تأخذ هكذا مرة ومع القدر المقروض عدمه مرة أخرى كانهما سلسلتان وتطبق احدهما على الاخرى فى الرهيم؛ او يجعل عدد كل واحد مقابلا لعدد الآخر فى العقل، ان كان من الاعداد، فلا بد من التفاوت وليس فى الوسط، لاننا اوجدنا. فوجب فى الطرف 15 لقلب الناقص على طرف والزائد يزيد عليه بالمتناهى وما زاد على المتناهى بمتناهى، وبه يتبين تناهى الاعداد بأسرها والعقل والمعلولات وغيرها.

- اقول: يريد ان يبين الموجودات التي يجب فيها النهاية، وما لا يجب فيها ذلك. واعلم ان اللانهاية الذى هو من خواص الكم لا يراد به سلب النهاية مطلقا بحيث تكون النهاية واللانهاية متقابلين بالسلب والايجاب، حتى لا يخرج منهما 20 شئ، كالانسان واللاتسان؛ فيصدق على القام العقل اللانهاية لصحة سلب المعنى الذى لاجله قيل للشئ انه متناه وهو الكم. والنقطة ايضا غير متناهية بهذا المعنى اذ هي شئ لا جزء له فليست بكم؛ بل يريدون باللانهاية الذى هو من

- حواص الكم سلب للنهاية عن المعنى الذى قيل لاجله انه متناه وانما يصدق ذلك على الكم او على ذى كم. ومعنى اللانهاية بحسب الكم ان يكون الشئ بحيث اذا أخذ منه اى مبلغ كان لا بد من بقاء الشئ بعده. اذا كان الأخذ بالقوة فان الأخذ بالفعل ينتهى لنتاهى الابعاد. اذا عرفت هذا، فكل عدد كانت آحاده موجودة معا وله ترتيب وضعى كالاجسام، او طبعى، كاللؤلؤ والمملولات والصفات 5 والمرصوفات المرتبة، فانه يجب فيها للنهاية، اذ لو كانت غير متناهية لامكن ان نأخذ سلسلة آحادها مترتبة موجودة معا ونحذف بالوهم من بين اى عددين كانا قدرا متناهيا ويوصل بينهما حتى لا يتبقى ثلثة فتأخذ السلسلة مع القدر المحذوف تارة ودونه أخرى، فيصير هناك بهذا الاعتبار سلسلتان فاذا طبقنا احدهما على الاخرى وهما فان ذهب ال غير للنهاية لزم ان يكون الناقص مساويا للزائد، وهو 10 محال. فلا بد من التفاوت وليس فى الوسط فيكون فى الطرف فنتناهى الناقص ويزيد عليهما الزائدة بقدر متناه والزائد على لمتناهى متناه فالسلسلتان متناهيتان وفرضناهما غير متناهيتين. هذا خلف. ويتم ههنا برهان للبعثيات فنقول ان كان بين اى حيث واى حيث كان، او بين اى عدد واى عدد كان من اعتداد السلسلة متناه فلا ينتهى واحد من آحاد السلسلة الا وينته وبين اى واحد كان متناه. 15 فيكون الكل متناهيا؛ وان لم يكن. ما بين اى حيث واى حيث كان او بين اى واحد واى واحد كان متناه لزم ان يكون ما لا ينتاهى محصورا بين حاصرين مرتبين، وهو محال. وليس هذا حكما على الكل للمجموعى بما فى كل واحد من آحاده، فان ذلك محال. وهذا حق. فاننا اذا قلنا ما بين كل واحد وواحد دون الذراع، فالكل دون الذراع. فانه كاذب. اذ كل واحد واحد يتناول الآحاد على 20 الترتيب. فلا يلزم من ذلك ان يكون الكل دون الذراع. بل قد يكون كذلك وقد يكون ذراعا او اكثر؛ وان قلنا ما بين اى واحد واى واحد دون الذراع فالكل دون الذراع فانه يصدق اذ اى واحد لا يتناول الآحاد على الترتيب. فليلزم ان

يكون الكل دون التفراخ ليتناول اى واحد مع اى واحد كان من العيشت المتفرقة لمديم النهاية سواء قربت ام بعدت اشتملت على اخواتها ام لم تشتمل . فلذلك يصدق اذا كان ما بين اى حية واى حية او بين اى عدد وعدد كان متناه ان يكون الكل متناهيا . فليزيم تنامي السلسلتين . وهذان البرهانتان بهنهما يدلان على ان الاعداد الجسمانية متناهية من غير تفاوت اصلا فيعرض فيها سلسلة 5 وحشيات^{٢٧٠} مختلفة او اجسام مختلفة يستعملها على الطريق الذى ذكرناه فى العلل والمعلولات والصفات والموصوفات على الوجه المنفصل .

قال الشيخ :

حكومة

« فى الاعتبار العقلية »

(36) الوجود يقع بمعنى واحد وفهوم واحد على السواد والجوهر 10 والانسان والفرس ، فهو معنى معقول اعم من كل واحد . وكذا مفهوم الماهية مطلقا والشبهة والحقيقة على الاطلاق . فنسمى ان هذه المحولات عقلية صرفة . فان الوجود ، ان كان عبارة عن مجرد السواد ما كان بمعنى واحد يقع على البهاض وعليه وعلى الجوهر فاذا أخذ معنى اهم من الجوهرية^{٢٧١} ، فاما ان يكون حاصلًا فى 15 الجوهر قائما به او مستقلا بنفسه . فان كان مستقلا بنفسه فلا يوصف به الجوهر . اذ نسبتة اليه رالى غيره سواء . وان كان فى الجوهر . فلا شك انه يكون حاصلًا له والحاصل هو الوجود فالوجود اذا كان حاصلًا فهو موجود . فان أخذ كونه موجودا انه عبارة عن نفس الوجود فلا يكون الموجود على الوجود و^{٢٧٢} غيره بمعنى واحد . اذ مفهومه فى الاشياء انه شئ له الوجود وفى نفس الوجود انه هو الوجود . ونحن 20

٢٧٠ ص ١ + ص

٢٧١ ص ١ الجوهر . يروى : يشى الجوهرية

٢٧٢ ط ١ + على

لا نطلق علی الجميع الا بمعنى واحد . ثم نقول «ان كان السواد معدوماً ، فوجوده ليس بحاصل . فليس وجوده بموجود اذ وجوده ايضا معدوم» . فاذا عقلنا الوجود وحکمتنا بانه ليس بموجود ، فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود ثم اذا قلنا «وجد لسواد الذى كان قد أخذناه معدوماً وكان وجوده غير حاصل ثم حصل وجوده فحصل الوجود غيره» ، فللوجود وجود ويعود الکلام الى وجود الوجود . لهذا ذهب الى 5
غير النهاية . والصفات المترتبة للغير متناهية اجتماعها محال .

اقول: ان الوجود والمماهية والشيئية والحقیقة والذات ، وما يناسبها ، كلها محمولات عقلية صرفة لا وجود لها فی الاعیان ، بل فی الازدعان لوتنوع کل واحد منها علی السواد والبياض والطعم والجوهر والانسان الفرس ، وغيرها . بمعنى واحد ومفهوم واحد عقلی . فان الوجود . لو كان عبارة عن مجرد السواد لم يكن بمعنى واحد واقع علی البياض والسواد والجوهر والانسان وغيرها . فهو معنى اعم من کل واحد منها .

قوله: فاذا أخذ معنى اسم من الجوهرية .

اقول: يريد ان يبين ان الوجود من الاعتبارات العقلية غير زائد علی الماهية فی الاعیان بل زائد فی الازدعان . واعلم ان العلماء اختلفوا فی الوجود فزعم بعض المتكلمين^{٢٧٢} انه لا يزيد علی الماهية شيئا وذهبوا . ولو كان الأمر كذلك لكان قولنا «الانسان موجود» يجرى مجرى «الانسان انسان والموجود موجود» ؛ واذا قيل «الغلا ليس بموجود» فكأننا قلنا «الملا ليس بخلأ» ؛ ويدل علی كون الوجود زائدا علی الماهية ان الوجود مشترك بين جميع الماهيات ولا شيء من خصوص الماهيات بمشترك بينها . فلا شيء من الوجود بنفس خصوصيات الماهيات 20
بل هو زائد عليها ويدل علی كون الوجود مشتركا وجموعه:

الاول ، اننا تنصور الوجود ثم تحكم انه صادق علی كل موجود : فلو لم

^{٢٧٢} «در اکثر موارد شخصی مورد نظر شهرتیبی از متکلمون» فخر الدین رازی ست . ٢٠ مر رابطہ

با این مورد مذکور در متن بالا و . ک . فخر الدین رازی . طبایست فلسفیه فی علم

الاهیات والطبیعات . طهرانی اسدی . ١٣٦٦ . ص ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ الی ٢٨ . م .

يكن مشتركا بين الكل لم يصدق فللحكم على كل واحد منها .

الثاني ، أننا نفهم معنى الوجود والمعدم ثم نتحكم أنه إذا صدق أحدهما كذب

الآخر ، ولو لم يكن الوجود مشتركا بين الكل لم يكن كذلك لجواز أن يكونا معا .

الثالث ، إذا جزمنا بأن الشيء في الالعيان فيجب الجزم بوجوده ولو لم يكن

- 5 الوجود مشتركا ، لم يلزم من الجزم بأنه في الالعيان الجزم بصدق الوجود عليه لجواز كذب غيره من المفاهيم عليه عند الجزم بأنه في الالعيان . وأما أن خصوصيات الماهيات غير مشترك ، فهو ظاهر . ثم أننا قد تعلم الماهية ونشك في وجودها وتعلم الوجود ونشك في كون المتصف به أي شيء هو ، فالوجود زائد على الماهية .

وزعم جماعة المشائين أن الوجود زائد على الماهية في الالعيان والأذهان ،

- 10 واستدل على إبطاله بمرهان حسن ، وهو أن الوجود إذا كان زائدا على الماهية لسي الالعيان فاما أن يكون جوهرها قائما بذاته أو عرضا وقسما : الثاني باطل فكذا المقدم وبما أن اللزوم بين . وأما بيان إبطال القسم الأول من الثاني أن الوجود يصح أن يكون صفة للماهيات بأسرها ولا شيء من الجوهر يصلح كذلك ، فلا شيء من الوجود بجوهر . وإذا لم يكن «الوجود» جوهرًا لوصف الماهيات به فهو عرض حاصل للجوهر ، والحصول هو الوجود ؛ وإذا كان الوجود حاصلًا للجوهر فهو لا 15 محالة موجود ؛ فإن أخذ كونه موجودا أنه عبارة عن نفس الوجود ، فحينئذ لا يكون الموجود مقولا على نفس الوجود وغيرها من الماهيات بالسواء . لأن مفهومه في الماهيات أنها أشياء لها الوجود وفي نفس الوجود أنه هو الوجود لا غير . لكننا لا نطلق الموجد على الكل إلا بمعنى واحد ومفهوم واحد ؛ ثم الذي يدل على أن مفهوم الموجد غير مفهوم الوجود لذ السواء للمدوم ليس وجوده يحصل فلا يكون 20 وجوده موجود ، بل وجوده معدوم . فإذا عقلنا الوجود وحكمنا بكونه ليس بموجود فيكون لا محالة مفهوم الوجود غير مفهوم الموجود . ثم أننا إذا قلنا وجد السواد الذي كنا قد أخذناه معدوما ، وكان وجوده ليس يحصل ثم حصل وجوده

بعد ذلك، فحمل الوجود غير الوجود، فيلزم ان يكون لذلك الوجود وجود. ثم يعود الكلام بعده الى وجود الوجود الى غير النهاية غير واقف عند حد، وعلمت ان الصفات المترتبة التبرع النهائية اجتماعها محال، وهذا المحال انما لزم من أخذ الوجود زائدا على الماهية في الاعيان.

قال الشيخ،

(57) وجه آخر: هو ان مخالفي هؤلاء، اتباع المشائين، ففسروا الوجود وشكروا هل^{٢٧٤} هو في الاعيان حاصل، ام لا؟ كما كان في اصل الماهية. فيكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل. وتبين بهذا انه ليس في الوجود ما عين ماهية الوجود، فأتى بعد ان تصور مفهومه، قد نشك في انه هل له وجود ام لا^{٢٧٥}؟ فيكون له وجود زائد ويتسلسل.

اقول: احتج المشائين على ان الوجود زائد في العين والذهن بوجوده من حيثها؛ انا نعتل الماهية دون الوجود، وكل شيئين عقل احدهما دون الآخر فهما متفانين في الاعيان لا متعديان فالوجود مفاير للماهية وزائد عليها في الاعيان. اجهب بان الوجود نفس الماهية في الاعيان وزائد عليها في الازهان؛ ولو لزم من هذه العجة كون الوجود زائدا على الماهية في العين للزم ان يكون وجود الوجود زائدا على ذلك الوجود، كما ذكره في الكتابه لنا نعتل الوجود، كوجود المنشاء مثلا، ونشك في انه هل هو في الاعيان حاصل ام لا؟ ولو اتعد الوجودان، اعني وجود المنشاء ووجود ذلك الوجود، لامتنع ان نعتل احد الوجودين مع التشك في الآخر، كما ذكره في اصل الماهية ويوموها. ثم يعود الكلام الى وجود الوجود

^{٢٧٤} هل؟ في انه، يروى: هل؟ - في انه

^{٢٧٥} يروى: ل؟ - في انه هل له وجود

متسلسلا الى غير النهاية مترتبا موجودا معا ، وهو محال . ولا يقال بان وجود
 الوجود غير زائد على نفس الوجود ، فان الوجود لا قات له وراء الوجود غذاته هو
 نفس الوجود . وإما الماهية ، فانها انما تكون موجودة بالوجود ، فيكون الوجود
 للموجود غير زائد عليه ووجود الماهية يكون لها ، كالتبعية والعمدية الكائنتين
 الزمان بمعنى انهما لا يميزان على قاته ، ثم يلحقان غير الزمان بواسطة ،
 5 والجواب ، أنا يمكننا تصور وجود العنقاء مع الشك في انه هل له في الاعيان
 وجود ام لا ؟ كما كان في اصل الماهية المتصورة مع الشك في وجودها ، لما قد دلّ
 تعقل الماهية مع الشك في وجودها على زيادة الوجود على الوجود فيعدل تعقل
 الوجود المضال الى الماهية مع الشك في وجوده على زيادة الوجود الاصل . وهكذا
 تتسلسل الوجودات مترتبة مجتمعة الى غير النهاية ، وهو محال . وهذا البیان يعرف
 10 انه ليس في الموجودات المهيبة ما عين ساهيته الوجود . كما قيل ذلك في الواجب
 لذاته لا تأت بعد ان تصور مفهومه وما شككتنا في انه هل له وجود ام لا ؟ فيلزم
 ان يكون له وجود زائد على الوجود الاول الذي هو نفس الماهية ، ثم يورد الكلام
 الى وجود الوجود فيتسلسل مترتبا موجودا معا الى غير النهاية ، وهو محال .

قال الشيخ ،

(58) وجه آخر : هو انه اذا كان الوجود الماهية ، فله نسبة اليها ، وللنسبة
 وجود ، ولوجود النسبة نسبة اليها ، ويتسلسل الى غير النهاية .

اقول : لو كان الوجود زائدا على الماهية عينا ، فلا بد وان يكون لذلك
 الوجود نسبة الى تلك الماهية ، ولهذه النسبة وجود ، ولوجود النسبة نسبة أخرى الى
 النسبة وتتسلسل وجودات النسبة الى غير النهاية مترتبة مجتمعة معا الى غير
 20 النهاية ، وذلك محال ؛ نشأ من أخذ الوجود زائدا على الماهية ؛ فالوجود نفس
 الماهية زائدا عليها في الذهن .

قال الشيخ ،

(59) وجه آخر: هو ان الوجود اذا كان حاصلًا في الاعميان وليس

بجوهر، فتمين ان يكون هيئة في الشئ فلا يحصل مستقلا. ثم يحصل محله،
فيوجد قبل محله ولا ان يحصل محله معه اذ يوجد مع الوجود لا بالوجود، وهو
محال؛ ولا ان يحصل بعد محله، وهو ظاهر؛ وايضا اذا كان الوجود في الاعميان
زائدا على الجوهر فهو قائم بالجوهر؛ فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة قارة لا
تحتاج في تصورهما الى اعتبار تجزئه واطراف الى امر خارج كما ذكرنا في حد
الكيفية. وقد حكموا مطلقا ان المحل يتقدم على الصرض من الكيفيات وغيرها
فيقدم الموجود على الوجود، وذلك مستنع. ثم لا يكون الوجود اسم الاشياء
مطلقا، بل الكيفية والصرضية اهم منه من وجه. وايضا اذا كان عرضا فهو قائم
بالمحل؛ ومعنى انه قائم بالمحل انه موجود بالمحل مفقور في تحققه اليه. ولا شك
ان المحل موجود بالوجود، فدار التمام، وهو محال.

ومن احتج في كون الوجود زائدا في الاعميان بان الماهية ان لم ينضم اليها
من العلة امر فهي على العدم اخطأ قائم يفرض ماهية، ثم يضم اليها وجودا والنقص
يقول نفس هذه الماهية المبنية من الفاعل، على ان الكلام يعود الى نفس الوجود
الزائد في انه هل اناده الفاعل شيئا آخر ام^{٢٧٦} هو كما كان؟

(60) واعلم ان اتباع المشائين قالوا ولنا نمثل الانسان دون الوجود ولا
نعقله دون نسبة الحيوانية. والموجب ان النسبة الحيوانية الى الانسانية ليس معناها
الا كونها موجودة فيه، اما في الذهن او في الثمين. فوضوا في نسبة الحيوانية الى
الانسانية وجردتين؛ اعمدهما للحيوانية التي فيه، والثاني ما^{٢٧٧} يلزم من وجود
الانسانية حتى يوجد فيها شئ. ثم ان بعض اتباع المشائين بنوا كل امرهم في
الالهيّات على الوجود. والوجود قد يقال على النسب الى الاشياء، كما يقال:

^{٢٧٦} ط: ار

^{٢٧٧} بر: ط: لا

الشيء موجود في الـهيت . وفي السوق . وفي الزهرن . وفي العيمن . وفي الزمان ، وفي المكان ؛ فلفظة «الوجود» مع لفظة «في» في الكل بمعنى واحد ؛ ويطلق بأزاه الروابط ، كما يقال «زيد يوجد كاتباً» . وقد يقال على الحقيقة والذات ، كما يقال «ذات الشيء وحقيقته ووجود الشيء وعيته ونفسه» . فتؤخذ اعتبارات عقلية وتضاف إلى الماهيات الخارجية ، هذا ما فهم منه الناس . فإن كان عند المشائين له معنى آخر فهم ملتزمين بهيئته في دعائهم . لاعلى ما يأخذون من أنه أظهر الاشياء ، فلا يجوز تعريفه بشئ آخر .

اقول ، لو كان الوجود زائداً على الماهية عيناً فاما ان يكون جوهرها او عرضاً ، لا جائز ان يكون جوهرها . اذ الوجود يصبح ان يكون صفة للماهيات ولا شئ من الجوهر يصالح للصفية ، فلا شئ من الوجود بهوهر . ولا جائز ان يكون عرضاً ، اذ المرض لا يحصل مستقلاً قائماً بذاته . فلا بد له من محل ولا يجوز ان يحصل قبل محله والا لزم تقدم الوجود العرضي على الماهية ، فيقوم بذاته مستقلاً فلا يكون عرضاً توصف به الماهيات ، ونُرض كذلك ، هذا خلف . ولا جائز ان يحصل مع الماهية ، فإن الماهية انما هي بالوجود لا مع الوجود ، ولو كان كذلك لزم ان يكون للماهية وجود آخر غير الذي كلاًها فيه . ولا جائز ان تكون الماهية متقدمة على الوجود فتكون موجودة قبل وجودها ، فيقدم الوجود على نفسه او يكون قبل الوجود وجود آخر ؛ فيعود الكلام الى وجود الوجود ويتسلسل الى غير النهاية ، وهو محال .

قوله ، وايضاً اذا كان في الاعيان زائداً .

اقول ، هذا وجه آخر في ان الوجود غير زائد على الجوهر عيناً . وتقريره ؛ ان الوجود لو كان زائداً على الجوهر عيناً ، فيكون لا محالة قائماً بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين . لانه هيئة قارة لا تحتاج في تصوّرها الى اعتبار تجزء واصافه الى أمر خارج عنها ومحليها ، كما ذكرنا ذلك في حدّ الكيفية ؛ وقد

حكماً حكماً مطلقاً ان المحل يتقدم على ما يحلّه من الكيفيات وغيرها ، وحينئذ يلزم تقدم الوجود على الوجود ، وهو محال . عندهم بالتقرير المذكور مع لزوم محذور آخر ، وهو ان تكون الكيفية اعم من الوجود من وجه ، وكذا المرضية ولا يكون حينئذ الوجود اعم الاشياء . كما هو المشهور . ولأن الوجود اذا كان عرضاً فلا بد^٥ وان يكون قائماً بالمحل . ويثبتون بقوامه بالمحل انه موجود بالمحل متفكر في حقيقته ووجوده . اليه . لكن الحق ان المحل موجود بالوجود ويلزم من ذلك تقدم كل واحد منهما على الآخر ووجوده به . وهو دور محال نشأ من كون الوجود له هوية معينة .

قوله : ومن احتج في كون الوجود رائداً .

- ١٠ اقول : احتج بعض اتباع المشائين على ان الوجود رائد في الابعان على الماهية ان الفاعل اذا اوجد ماهيته بعد ان لم يكن ولم ينفذ الوجود فهي بعد على العدم . وليس كذا ؛ وان افادها الوجود كان ذلك الوجود حاصلاً لها في الخارج ، وهو المطلوب . راجح بان هذا القائل يفرض ماهية ثم يضمّ اليها وجوداً ، وهو سهو . فان الوجود أمر اعتياري لا هوية له في المين ليكون الفاعل مفيداً له . بل ينفذه الفاعل انما هو نفس الماهية المعينة لا غير وليس ان الماهية شئ ينفذه الفاعل ١٧٨
- ١٥ اسماً آخر هو الوجود . ثم اذا اضفنا^{١٧٨} ان الذي ينفذه للفاعل هو الوجود يعود الكلام اليه في ان الفاعل ان لم ينفذ الوجود وجوداً آخر . فهو كما كان على العدم ؛ وان افاده شيئاً ، هو الوجود . لزم ان يكون للوجود وجود آخر الى غير النهاية . ولا يقال ان الفاعل انما افاد نفس الوجود لا وجود الوجود ، ولا نقول لسم ما قلتم هذا في اصل الماهية ان الفاعل هو افادها لا الوجود الذي هو أمر اعتياري ؛ ولا ٢٠ يقال ان الذي افاده الفاعل انما هو الوجوب دون الوجود . لا نقول ان الكلام يعود الى نفس الوجوب كما عاد الى الوجود .

تقله: واعلم ان اتباع المشائين.

اقل: ان جماعة المشائين زعموا اننا يمكننا تعقل الانسان دون وجوده

الزائد على ماهيته في الاعيان، ولا يمكننا تعقله دون نسبه الحيوانية اليها، لانها جزء منه. واجابني بان نسبة الحيوانية الى الانسانية ليس لها معنى الا كونها

- 5 موجودة فيه، اما في الذهن او في العين، فيكونون قد وضعوا في نسبة الحيوانية الى الانسانية وجودين: احدهما للحيوانية التي في الانسان؛ والثاني ما يلزم من وجود الانسانية حتى يمكن ان يؤخذ فيها بعد ذلك شيء. ولم يقولوا الا ان الانسان له وجود واحد كما كانت له ماهية واحدة.

واعلم ان المشائين الذين هم اتباع المعلم الاول بنوا كل أمرهم في

- 10 الالهيات على الوجود. فان موضوع العلم الالهي عندهم الوجود؛ والواجب لذاته هو الوجود المحض فهو المبدأ لجميع الماهيات الممكنة ووجوداتها للمرضية. ثم ان الوجود قد يقال على النسب الى الاشياء. فيقال ان الشئ الفلاكي موجود في المدينة، وفي البيت، وفي الحمام، وفي السوق، والدكان، وهو موجود في الذهن وفي العين، وكذلك هو موجود في الزمان وفي المكان؛ فتكون لفظة «الوجود» مع
- 15 لفظة «في» في الكل بمعنى واحد، وما كان كذلك، فهو أمر عقلي. فالوجود أمر اعتباري عقلي. ويطلق الوجود ايضا بازاء الروابط، فيقال: زيد يوجد كاتبا؛ وقد يقال الوجود على الحقيقة والذات، فيقال: ذات الشئ وحقيقته ووجود الشئ وعينه ونفسه، فيؤخذ الوجود في جميع هذه المواضع اعتبارات عقلية ثم يضاف الى كل واحد من الماهيات الخارجية كما عرفت في الامثلة المذكورة.

- 20 هذا ما هو المقهور عند الناس وعلى ما يوجب به البرهان العقل يقتضى ان يكون الوجود أمرا كلياً عقلياً لا هوية له في الاعيان. فان كان له عند المشائين معنى آخر غير ما ذكر. فيجب عليهم ان يبرزوه ويلزمهم بيانه في دعاوهم، وحينئذ لا ينبغي ان يأخذوه انه اظهر الاشياء واجلاها حتى انه لا يجوز ان يصرف بشئ

اصلا

قال الشيخ:

(61) واعلم ان الوحدة ايضا ليست هي بمعنى زائد على الاعيان على

الشيء. والا لكانت^{٢٧٩} الوحدة شيئا واحدا من الاشياء. فلها وحدة. وايضا يقال:

- واحد وآحاد كثيرة، كما يقال، شئ واشياء كثيرة. ثم الماهية والوحدة التي لها اذا
 أخذنا شيئين فهما اثنان؛ احدهما الوحدة، والآخر الماهية التي هي لها؛ فيكون
 لكل واحد منهما وحدة فيلزم منه محالات. منها لما اذا قلنا هما «اثنان» يكون
 للماهية دين الوحدة وحدة، ويوجد الكلام متسلسلا الى غير النهاية. ومنها ان يكون
 للوحدة وحدة ويوجد للكلام، فتجتمع صفات مترتبة غير متناهية. واذا كان حال
 الوحدة كذا، فالعدد ايضا أمر عقل، فان العدد اذا كان من الآحاد والوحدة صفة
 عقلية فيجب ان يكون العدد كذلك.

اقول: الوحدة ليست في الاعيان شيئا زائدا على الماهية المقررة عليها،

والا لزم ان يكون في الاعيان ماهية ووحدة متباينتين^{٢٨٠}، فهما اثنان فلكل واحد

منهما وحدة فللماهية وحدة وللوحدة وحدة أخرى، اذا الوحدة حقيقة من جملة

- حقائق الموجودات ثابتة للموصوف به، فكما يقال: ذات وذوات كثيرة، فكذلك

يقال: واحد وآحاد كثيرة، فيلزم هناك محالان. الاول: لما اذا قلنا هما اثنان ان

يكون للماهية دين للوحدة وحدة أخرى ويوجد الكلام متسلسلا الى غير النهاية،

وهو محال. الثاني: ان يكون لكل من الوحدة وحدة أخرى الى ما لا يتناهي

وحيث ان يلزم وجود سلسلة مترتبة منتهية آحادها مما من صفات غير متناهية،

- وهو محال. لا يقال انه لا يلزم من كون الوحدة زائدة على الماهية عينا ان يكون

للوحدية وحدة أخرى الى ما لا يتناهي، بل وجود الوحدة وبعدها هي الوحدة

^{٢٧٩} ط: كانت. س: لكانت. وش: شيء، فاما لكانت^{٢٨٠} ل: متباينة

بمعناها فلا يلزم التسلسل، لأننا نقول: إذا زادت الوحدة على اللامهية، كالوجود، وزعمت أن وجود الوحدة ووحدها هي الوحدة، فلذا يجب أن تقول أن الوجود الزائد على الوحدة التي هي المين تكون الوحدة نفس الوجود، ولا نقول به؛ وإذا كانت الوحدة اعتباريا فالعدد المؤلف منه اعتباري أيضا، إذ العدد لما كان مركبا من الآحاد وكانت الوحدة صفة عقلية فلا بد^٩ وأن يكون للعدد كذلك.

قال الشيخ؛

(62) وجه آخر؛ هو أن الأربعة إذا كانت عرضا قائما بالإنسان مثلا، فاما أن يكون في كل واحد من الأشخاص الأربعة ثمة، وليس كذا؛ أو في كل واحد شئ من الأربعة، وليس إلا للوحدة. فمجموع الأربعة ليس له محل غير العقل أو ليس في كل واحد الأربعة ولا شئ منها، فلمست على هذا التقدير أيضا في غير العقل. فظاهر أن الذهن إذا جمع واحدا في الشرق إلى آخر في الغرب، فيلاحظ الاثنينية^{١٠}. وإذا رأى الإنسان جماعة كثيرة، أخذ منهم ثلاثة وأربعة وخمسة بحسب ما يقع النظر إليه وفيه بالاجتماع. فبأخذ أيضا في الأعداد ستة وسات وعشرة وعشرات ونحوها.

اقول؛ هذا وجه آخر في أن العدد أمر اعتباري عقل؛ ويجعل الأربعة التي هي عدد مركب من الآحاد مثلا، فقال أن الأربعة التي هي نوع من العدد لو كانت موجودة في الأعيان وليس بجمهور، لافتقارها إلى المحل، فهي عرض قائم بالإنسان مثلا؛ فابا أن يكون في كل من الأشخاص الإنسانية كل الأربعة، وبطلانه ظاهرا؛ وبعضها، اعنى الوحدة، فلا يكون في كل شخص إلا الوحدة فقط دون الأربعة فمحل الوحدة والأربعة هو العقل وإن لم يكن في كل شخص لا الأربعة ولا بعضها، فمحلها لا بد^{١١} وأن يكون هو العقل. فالوحدة والعدد ليس له محل إلا العقل، وهو المطلوب.

ولما علمت ان للوحدة أمر عقل اعتبارى تظاهر ان الذهن لنا جمع واحدا
فى المشرق، كائنات او غيره، الى واحد فى المغرب، فلاحظ ذلك للذهن حينئذ
اتسبه؛ وكذلك اذا رأى انسان جماعة كثيرة من نوع واحد، او من انواع أخذ
منهم بحسب مراده ثلاثة او اربعة او خمسة بحسب ما يقع نظره عليه وفيه
بالاجتماع، وكذلك يأخذ فى الاعداد مائة مئات وعشرات، وامثال ذلك.

8

قال الشيخ؛

(63) وأعلم ان الامكان للشيء متقدم على وجوده فى العقل فان الممكنات
تكون ممكنة، ثم توجد ولا يصح أن يقال انها توجد، ثم تصير ممكنة. والامكان
بمفهوم واحد يقع على المختلفات. ثم هو عرضى للماهية وترصف به الماهية فليس
الامكان شيئا قائما بنفسه وليس بواجب الوجود، اذ لو وجب وجوده بذاته لقام
بنفسه؛ لما انتفى الى اضافة الى موضوع. فيكون ممكنا اذن، فامكانه يعقل قبل
وجوده، فانه ما لم يكن أولا، لا يوجد فليس امكانه هو، ويعدو الكلام هكذا
الى امكان امكانه الى غير النهاية فيفضى الى السلسلة المتتعة لاجتماع آحادها
مترتبة.

اقول؛ لو كان الامكان رائدا على ماهيات الممكنات فى اللاحيان، لكان
موجودا من الموجودات وليس بواجب الوجود لذاته، والا لما وُصف به غيره فانما
كان وصف الشيء يجب انتفائه الى ذلك الشيء؛ ولمنتفى لا يكون واجب الوجود لذاته
والامكان، لما اتصف به جميع الماهيات الممكنة، فليس واجب الوجود لذاته ولا
يجز أن يكون ذلك الوجود ممكنا لذاته والا لاحتاج الى علة هى الماهية؛ اذ كل
ممكن الوجود لذاته واجب الوجود بغيره ووجوبه لمنه انما حصل بنفس الماهية.
فوجود الممكن معلول للماهية، وكل معلول ممكن، فوجود الممكن ممكن، فيكون له
امكان آخر عاندا اليه للكلام فى ان امكان الامكان ليس نفس الامكان؛ اذ امكان
الممكن سابق عليه وما هو سابق على الشيء لا يكون نفسه. ينتج ان وجود الامكان

20

نفس وجود الممكن وإنما وجب تقدم الامكان على وجود الممكن لان وجود الممكن ملل بإمكانه؛ فيقال انما وجد لامكانه ولا يقال انما امكن لانه وجد وكل ما علل بشئ يجب ان يكون متأخرا عنه. واما ان كل ما وجب قبل الشئ لا يكون نفس ذلك الشئ. فلامتناع تقدم الشئ على نفسه. فامكان الامكان زائد على نفس وجود الامكان. ويعود الكلام الى امكان الامكان الى غير النهاية. فيلزم وجود سلسلة امكانية مترتبة غير متناهية موجودة معا. وهو محال. وهذا الامكان غير الامكان الذي يجب تقدمه على الحادث يصدق الامكان الاول الاعتباري على الحادث والازليات والامكان الاستعدادي لا يوجد للازليات.

قال الشيخ؛

وكذا الوجوب فان الوجوب صفة للوجود. فاذا زاد عليه لم يحم بنفسه فهو ممكن؛ فله وجوب وامكان فيذهب اعداد امكاناته ووجودياته مترتبة الى غير النهاية. ووجوب الشئ يكون قبله فلا يكون هو ما اذا «يجب ثم يوجد» ولا «يوجد ثم يجب» ثم للوجود وجوب والوجوب وجود. وهكذا يلزم سلسلة أخرى من تكرار الوجود على الوجوب والوجوب على الوجود غير متناهية، وهي مستتمة لما سبق.

اقول؛ الوجوب غير زائد في الاعيان على الماهية الواجبة والا لو زاد عليها مع كونه صفة للوجود فان لم يحم بنفسه كان ممكنا. وكل ممكن فله امكان من ذاته ووجوب بالغير، والكلام عائد الى الامكان والوجوب ذاهبة جزئيا لهما الى غير النهاية مع الترتيب والمعية. وذلك محال. ثم ان كان الوجوب بالنظر مستقدا على وجوده اذ يجب لولا بالغير. ثم يوجد ثانيا. لا انه يوجد لولا ثم يجب ثانيا. وذلك الوجوب المتقدم مغاير للوجود المتأخر فالوجوب وجود والوجود وجوب ويذهب كل واحد من الوجود والوجوب متكررا على الآخر الى غير النهاية. وذلك محال. واذا كان الوجوب الذي هو صفة للوجود قائما بذاته. فاما ان يكون

ممكنا لذاته او واجبا لذاته، وليس بممكن لذاته والا لزم للمحال الاول ولا واجب لذاته والا لاحتاج الى غيره لاحتياج الصفة الى الموصوف، وهو محال. ثم الوجوب ان قام بذاته وكان مع ذلك واجبا كان وجوده زائدا عليه لا مكان تغل ذلك القائم بذاته مع الشك في انه واجب او ممكن، فيكون وجوب الوجود مشاهير النفس الوجوب، والكلام عائد في هذا الوجوب: الثاني، كالوجوب الاول، وكذا في الوجوب الثالث الى غير النهاية، فلهزم وجود وجهات مترتبة موجودة معا الى ما لا يفتأهي، وعزلت استحالته.

قال الشيخ:

(64) واعلم ان لونية السواد ليست لونية وشيتا آخر في الاعيان فان جعله لونا هو بعينه جعله سوادا ولو كان للونية وجود ولخصوص السواد وجود آخر، جاز لعرق اي خصوصية لتفتت بها اذ ليس واحد من الخصوصيات بعينه شرطا للونية، والا ما لمكنت مع ما يضادها او يخالفها، فيجوز تماثلها اقتران الخصوصيات بها وايضا للونية ان كان لها وجود مستقل فهي هيئة، اما ان تكون هيئة في السواد، فيوجد السواد قبلها لا بها؛ او في محله، فللسواد^{٢٨١} عرضان، لونه وفصله لا واحد.

(65) والاضافات ايضا اعتبارات عقلية، فان الاخرة مثلا، ان كانت هيئة في شخص فلها اضافة الى شخص آخر وازافة الى محلها. فاحدى الاضافتين غير الاخرى، فهذا غير ذاتها بالضرورة، اذ ذاتها اذا فرضت موجودة ذات واحدة وازافتها^{٢٨٢} الى شخصين متفايرتان، فكيف تكونان هي؟ فتبين ان يكون كل واحدة من الاضافتين موجودا آخر. ثم الاضافة التي لها المحل يعود هذا الكلام اليها ويتسلسل على الوجه المتبع فاذن هذه كلها ملاحظات عقلية.

^{٢٨٢} يش؛ شر؛ ط؛ قالسواد

^{٢٨٢} ط؛ اختاتاما

(66) والعمديات، كالسكون أمر عقل؛ فان للسكون اذا كان عبارة عن انتفاء الحركة فيها يتحرك فيه الحركة، والانتفاء ليس بأمر محقق في الاعميان، ولكنه في الذهن معقول، والامكان ايضا أمر عقل، فيلزم ان تكون الاعداد المقابلة كلها أمورا عقلية.

- 5 اقول، النوع لما بسيط او مركب، لان النوع يجب ان يكون متحصلا الذات في الذهن من ذاتيات متغايرة فيه؛ فان كانت مع ذلك متغايرة في الخارج، فهو النوع المركب، كالانسان؛ وان لم يتغاير في الخارج، بل كان جعل كل واحد من الذاتيات هو بعينه جعل الآخر، فهو النوع البسيط. كالسواد المتحصّل في الذهن من اللون وهو جنس، وجامعة البصر وهو فصل به امتاز السواد عن غيره من الالوان امتيازاً ذهنياً دون الخارجى الذى يكون جعل الجنس فيه، فهو جعل الفصل 10 وانوع، لأن الذى جعل السواد لونا هو بعينه جعله سوادا؛ فلذلك لا يقال، جعل لونا نجعل سوادا؛ كما لا يقال، جعل سوادا نجعل لونا، بل نجعلها شيئا واحدا في الخارج حتى اذا وجد هذا اللون وجد السواد واذا لم يوجد هذا السواد فلا يوجد هذا اللون، بل ان وجد كان لونا آخر غير السواد، فالسواد وغيره من الالوان البسيطة لا تتسلخ عنها فصولها الذهنية وتبقى موجودة مجردة دون اقتران 15 فصل ولا مع اقترانه. واما ذاتيات الانواع المركبة متغايرة للجمالين، فان الحيوان الذى هو نوع مركب شارك النبات في الجسمية والنمو وامتاز عنه بالنفس الحيوانية، فجعله جسما تاما في الاعميان غير جعله ذا نفس حيوانية فيه لجواز ان يزول عن الحيوان النفس ويبقى الجسم بعد ذلك موبودا فان سائر انواع الحيوانات تبقى اجسامها بعد موتها؛ فيقال، ان كل واحد منها جعل جسما فجعل سميوتا، 20 اذ الذاتى الاعم، اعنى الجسم، يتاير الذاتى الاخص، اعنى النفس الحيوانية، في الخارج بخلاف الانواع البسيطة. فان لونية السواد لو كان لها وجود متاير لخصوص السواد لا يمكن ان يزول عنها خصوص السواد ثم يعرف بها خصوص

البياض ، والتالى باطل فكذا المقدم . ويبان الشرطية ، ان اللون لو اتخلى لذاته ان يكون سوادا او يابضا لزم ان يكون كل لون اما سوادا او يابضا وليس ؛ ولو كان اللون مغايرا لخصوص للسود فى اللون كان لنا ان نستبقى اللونية مع زوال السواد بخصوصه . فنقرن بها خصوص للبياض . كاستبقائنا الهوى مع زوال صورة عنها 5
مبدلة باخرى . كنزول صورة الهوائية عن هولاها والحاق صورة المائية بها ، وطلان التالى ظاهر . فذاتيات الانواع البسيطة هى واحدة فى الخارج لا جملان فيها وان تباينت فى المفهوم العقل .
قوله : وايضا اللونية .

اقول : هذا وجه ثان فى ان اللونية اعتبار عقل لا يزيد على السواد والبياض فى الخارج ، اذ لو كان لها وجود مستقل عني لكانت هيئة ، فاما ان 10
تؤخذ هيئة فى السواد ، او فى محله . فان أخذ هيئة فى السواد . فيجب ان يؤخذ السواد قبلها لانها وحيد لا يمتسى السواد لونا ؛ فلا تكون اللونية اهم من السواد والبياض وغيرهما ، وليس كذا ؛ وان كانت موجودة فى محل السواد عرضان ، لون وقصه . لا عرض واحد . والعقل يحكم بان السواد شئ واحد 15
محسوس لا كثرة فيه وهو عرض واحد بالاجسام ؛ فاللون نفس السواد فى الاعيان وزائد عليه فى الادهان .

قوله : والاضافات ايضا اعتبارات عقلية .

اقول : زعم ان الاضافات اعتبارات عقلية ولا وجود لها فى الاعيان واحتج فى الكتاب بان الاخرة التى من مقولة الاضافة للعرضية ان كان لها وجود 20
فى الاعيان كانت هيئة فى شخص . هو زيد مثلا ، ولها اضافة الى شخص آخر . هو عمرو . اذ الاخرة الاضافية انما تكون بين شخصين او اكثر واحدى الاضافتين غير الاخرى وهما . اى الاضافتان . غير نفس الاضافة ، فاننا اذا فرضنا ذاتها موجودة كانت ذاتا واحدة واضافتها الى شخصين متباينين . هما زيد وعمرو . فلا

يكونان نفس الاضافة، ويتنبذ يلزم ان يكون كل واحد من الاضافتين موجودا
 آخر غير الاضافة الاصلية. ثم ان الاضافة التي لها كل محلها يعود للكلام اليها
 في انها موجودة من جملة الموجودات مفاير للاضافة السابقة، فتتسلل اضافات
 مترتبة مجتمعة مما الى غير النهاية. وذلك محال. لزم من كون الاضافة موجودة من
 الخارج وكلها اضافات عقلية وتدل على عرضية الاضافة تهديها مع بقاء موضوعها
 فتكون عرضا الا انها من اضعف الاعراض؛ وليست الاضافة نفس الشخص
 الموصوف بها والا لانصف بها دائما ما دامت ذاته موجودة، وليس كذا. فان
 الابهوة، لو كانت نفس مفهوم الاب لوجب ان يكون الاب الشخص الموصوف بها
 دائما ايا، وليس كذا؛ بل ذات الاب توجد اولا ثم تلحقها بعد زمان الابهوة
 فيصير حينئذ ايا، ولو كانت الابهوة التي هي الاضافة عديمة محضة لكان نقيضها،
 وهو اللاابهوة، وجودية؛ ولما كانت اللاابهوة أمرا عديميا، فالابهوة أمر وجودي حاصل
 للمعلل موجود فيه.

قوله: والعدميات، كالكسوف، أمر عقل.

اقول: انعدميات والاعدام المتناهية للملكات لا صورة لها في الاعيان ولا

هي عدم محض، بل هي أمور عقلية ثابتة في الذهن وذلك كالكسوف والظلمة
 وامثالها؛ اذ الكسوف مثلا، لما كان عبارة عن انتفاء الحركة فيما يمكن فيه
 الحركة، والانتفاء لا هوية له في الاعيان وكذا الامكانان المأخوذان في التعريف
 كلاما أمران عقليان ثابتان في الذهن لا غير؛ فالاعدام كلها، اعني المتناهية
 للملكات، أمور عقلية.

قال الشيخ:

(67) واعلم ان الجوهرية ايضا ليست في الاعيان أمرا رائدا على

الجسمية، بل جعل الشيء جسما بعينه هو جعله جوهرًا. اذ الجوهرية عندنا ليست
 الا كمال ماهية الشيء على وجه يستغنى في قوامه عن اللحل، وللمشافون همقوه بانه

الموجود لا في موضوع فتفى الموضوع سلبى والموجودية عرضية قائما قال الذائب عنهم ان الجوهرية أمر آخر موجود ، فيصعب عليه شرحه وأثباته على المنازع . ثم اذا كانت أمرا آخر موجودا في الجسم ، فلها وجود لا في موضوع فيكون موصوفة بالجوهرية ويعد الكلام الى جوهرية الجوهرية . فتسلسل الى غير النهاية .

- 5 (68) فاذن الصفات كلها تنقسم الى قسمين : صفة عينية ، ولها صورة في العقل ، كالسواد والياض والحركة ؛ وصفة وجودها في العيني ليس الا نفس وجودها في الذهن وليس لها في غير الذهن وجود . فالكون في الذهن لها في مرتبة كون غيرها في الاعيان . مثل الامكان والجوهرية واللونية والوجود وغيرها مما ذكرنا . واذا كان للفرد وجود في خارج الذهن ، فينبغي ان يكون ما في الذهن منه مطابقه . واما الذي في الذهن فيحسب . فليس له في خارج الذهن وجود حتى يطابقه الذهني . والمحمولات من حيث انها محمولات ذهنية ، والسواد عيني والاسودية لما كانت عبارة عن شئ ما قام به السواد لم تدخل فيها^{٢٨٤} الجسمية والجوهرية ؛ بل لو كان السواد يقوم به الجسم لفيل عليه^{٢٨٥} انه اسود ، فاذا كان شئ ما له مدخل في الاسودية ، فلا يكون الا أمرا عقليا فيحسب ، وان كان السواد له وجود في الاعيان ، واما الصفات العقلية اذا اشتمت منها وصارت محمولة^{٢٨٦} ،
- 10 كقولنا « كل جسيم هو ممكن » ، فالممكنية والامكان كلاهما عقليان فيحسب بخلاف الاسودية . لانها وان كانت محمولا عقليا ، فالسواد عيني والسواد وحده لا يحمل على الجوهر . واذا قلنا « جسيم هو مستمع في الاعيان » ليس معناه ان الاشتناع حاصل في الاعيان بل هو أمر عقلي نفسه الى ما في الذهن تارة والى ما في العيني أخرى ، وكذا نحده . ففي مثل هذه الاشياء القليط ينشأ من أخذ الأمور الذهنية واقعة
- 15
- 20

٢٨٤ ط ١ له

٢٨٥ هو - عليه

٢٨٦ ط ١ محمولات

مستقلة في الاعيان . واذ علمت ان مثل هذه الاشياء المذكورة من قبل ، كالامكان واللونية والجوهرية محمولات عقلية ، فلا تكون اجزاء للماهيات العينية . وليس اذا كان الشئ محمولا ذهنيا ، كالجسمية المحمولة على الشئ مثلا ، كان لنا ان نلحقه في العقل باى ^{٢٨٧} ماهية اتفقت ويصدق . بل لما يصلح له بخصوصه . وكذا الوجود وسائر الاعتبارات .

8

اقول: ليست الجوهرية في الاعيان زائدة على الجسمية والمجردات العقلية ، بل هي من الاعتبارات العقلية: فان جعل الشئ جسما او عقلا او معنى ، هو بعينه جعلها جوهرًا . ثم الجوهرية عند صاحب الاشراف ليست عبارة الا عن كمال ماهية الشئ على وجه يستغنى في قوله عن المحل . واما جماعة المشائين فقد صرفوا الجوهر بانه «الموجود لا في موضوع» ، فالجوهرية امر اعتبارى عرضى ونفى الموضوع سلبى لا صورة له في الخارج . فان قالوا بان هذا التعريف ليس بحد ولا رسم تام بل رسم ناقص؛ والجوهرية امر آخر وراء هذا التعريف . فاذا قيل لهم فاشربوا لنا حقيقة الجوهرية وهرقوا ماهيتها وذاتياتها يصعب عليهم ذلك ومن عادتهم ان يجعلوا الحقائق المعلومة لكثرة ما لزمهم من الاقوال مجهولة ثم اذا كانت الجوهرية امرا آخر موجود في الجسم مثلا حاصلا فيه . فهي موجودة لا في موضوع وتكون موصوفة بالجوهرية فلها جوهرية أخرى زائدة عليها ويعد الكلام الى جوهرية الجوهرية متسلسلا مترتبا موجودا معا الى غير النهاية . وهو محال . فالصفات التي يوصف بها الموصوف كلها تنقسم الى قسمين: احدهما الصفات العينية التي لها صورة في العقل . كالسواد والبياض والحلاوة والحركة وغيرها ؛ وثانيهما الصفات للذهنية . وهي التي لا وجود لها في العين بل في العقل . ووجودها في العين ليست الا نفس وجودها في الذهن . وليس لها وجود غيرها في الذهن . فيكون الكون لها في الذهن في مرتبة كون غيرها في الاعيان . وذلك

20

كالوجود ، والوجوب ، والامكان ، والوحدة ، والجهورية ، واللونية ، وغير ذلك من اعتبارات العقلية المذكورة . ثم ان الشئ الذى له وجود فى خارج الذهن فوجب ان يكون ما فى ذهنه منه يطابقه . واما الأمور الذهنية التى لا صورة لها فى خارج الذهن فلما لم يكن لها فى الخارج وجود فلا يطابقها ما فى الخارج ؛ والمحولات باسرها ، من حيث انها محولات أمور عقلية ، لانك عرفت ان 5 المحولات كلية والكل لا يوجد فى الخارج ؛ والسواد لما كان له صورة فى خارج الذهن فهو عيني ، والاسودية ذهنية لانها لما كانت عبارة عن شئ ما قام به السواد وشئ ما أمر عقل اعتبارى وقام به السواد لا تدخل فيه الجسمية والجهورية فانه لو امكن قيام السواد بغير الجسم ، لصحّ أن يقال عليه انه اسود ، فشنّ ما قام به السواد وكل ما له مدخل فى الاسودية ليس الا أمرا عقليا لا غير وان كان السواد 10 فى ذاته موجود فى الاعيان .

واعلم ان الصفات العقلية اذا اشتق منها شئ ثم صارت بعد ذلك محولة ، كتكولك «كل ج هو ممكن» ، فان الممكنية المشتقة من الامكان كلاهما . اعنى المشتق والمشتق منه ، أمران عقليان لا غير . وهذا بخلاف الاسودية ؛ فانها وان كانت من المحولات العقلية مشتقة من السواد فالسواد أمر عيني وهو وحده لا يحمل على 15 الجهر ، فلا يقال الجسم سواد ، بل لا يحمل الا بالاشتقاق فيقال انه اسود ار ذو سواد . وكذلك اذا قلت «ج هو مستع فى الاعيان» ، فليس معنى ذلك ان الامتناع له هيئة فى الاعيان ، بل هو أمر عقل فضّته تارة الى ما فى الذهن وإلى ما فى العين مرة أخرى ، وكذا تفعل بسائر الاعتبارات العقلية . ولتخلط فى مثل هذه الاشياء انما ينشأ من أخذ الأمور العقلية الذهنية واقعة مستقلة فى الوجود العيني . 20 ركبها ما يوجد هذا اللفظ فى كلام المتأخرين فاعتبره التفتن^{٢٨٨} لكييفه حل مغالطهم ، وهذه الأمور العقلية والاعتبارات الذهنية التى ذكرناها ، لما كانت كلها

محسولات عقلية فلا يجوز ان تجعل اجزاء للماهيات الالهية والحقايق الخارجة لا متناع ان يكون الذهني المحض، الذي لا وجود له في الاعيان، جزءا مما هو في الاعيان.

واعلم ان الشئ اذا كان امرا عقليا ومحمولا ذهنيا، كالجنسية المحسولة على الحيوان والنوعية المحسولة على الانسان، فليس لنا ان نعلقه في العقل باى ماهية اتفقت فتصدق القضية، بل لا يجوز العاقبا الا بما يصلح له بخصوصه.

قال الشيخ:

فصل

«في بيان ان العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض»

- (69) قال اتباع المشائين: والعرضية خارجة عن حقيقة الاعراض، وهو صحيح، فان العرضية ايضا من الصفات العقلية. وعمل بعضهم بان الانسان قد يعقل شيئا ويشك في عرضيته ولم يحكموا في الجوهرية هكذا، ولم يفكروا بان الانسان اذا شك في عرضية شئ، يكون قد شك في جوهريته. وكون السواد كيفية ايضا عرضي له، وهو اعتبار عقل. وما يقال انه «تعقل اللون ثم تعقل السواد» لحكم بل لقائل ان يقول «تعقل اولاً ان هذا سواد ثم تحكم عليه انه لرن وانه كيفية». ونحن لا نحتاج الى هذا، انما هو قول جدلي وعدة الكلام ما سبق.
- اقول: اذا كانت العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض غير داخلة في ذاتها، كما زعم بعض العلماء من المشائين، وليست بجوهر، فتكون من الصفات والاعتبارات العقلية. وعمل بعضهم خروج المرضية عن حقيقة الاعراض باناً قد تعقل بعض الاشياء وتشك في عرضيته: ولو كانت العرضية داخلة في حقيقة الاعراض لم يمكن ذلك: وهذا القائل لم يدرك^{٢٨٩} انه اذا شك في عرضية شئ فقد شك

فى جوهريته؛ وكان يتبى على هذا ان يحكموا بان الجواهر غير داخل فى حقيقة شئ من الجواهر لا مكان تعقل شئ مع الشك فى جوهريته، مثل كون المرضية خارجة عن حقيقة الاعراض، فالمرضية^{٢٩٨} لا تزيد فى الاعيان على نفس السواد والبياض وغيرهما من الاعراض. وكون للسواد والبياض وسائر الاعراض كنهية عرضية لكل منها وذلك من الاعتبارات العقلية والصفات الذهنية. وقول بعض العلماء «اننا نعقل للثوب ثم نعقل السواد بعد ذلك» ومستند هذا هو التحكم لا غير، بل لقائل ان يحكم الأمر ويحكم باننا نعقل اولاً ان هذا الشئ سواد، ثم نحكم عليه انه لون وانه كنهية مرضية؛ ولا يحتاج الى هذا القول للجدوى بعد ما سلف من البرهان القائل على ان المرضية غير قائمة عن^{٢٩٩} نفس السواد وغيره من الاعراض فانه هو المعتمد عليه.

قال الشيخ؛

حكومة أخرى

«فى بيان ان المشائين اوجبوا ان لا يعرف شئ من الاشياء»

(٢٧٠) وهى ان المشائين اوجبوا ان لا يعرف شئ من الاشياء اذ الجواهر

لها فصول مجهولة. والجوهريه عرفوها بأمر سليم، والنفس والمفارقات لها فصول مجهولة عندهم. والمرض. كالسواد مثلاً، عرفوه بانه لون يجمع البصر. فجمع البصر^{٢٩٩} مرضى، واللونية عرفت حالها. فالاجسام والاعراض غير متصورة اصلاً. وكان الوجود اظهر الاشياء لهم وقد عرفت حاله. ثم ان فرض التصور باللوازم، فلللوازم ايضاً خصوصيات يعود مثل هذا الكلام اليها. وهو غير جائز اذ يلزم منه ان لا يعرف فى الوجود شئ مآً والحق ان السواد شئ واحد بسيط. وقد عَقل

٢٩٠ ل، المرعى

٢٩١ مر، على

٢٩٢ ل، - لجمع البصر

وليس له جزء آخر مجهول. ولا يمكن تعريفه لمن لا يشاهده كما هو، ومن شاهده استغنى عن التعريف، وصورته في العقل كصورته في الحس فمثل هذه الاشياء لا تعريف لها، بل قد يعرف الحقائق المركبة من الحقائق البسيطة. كمن تصور الحقائق البسيطة متفرقة فيعرف المجموع بالاجتماع في موضع ما.

- 5 اقول: ان انواع المشائين يلزمهم على قواعدهم ان لا يعرف الانسان شيئا: اذ الجواهر عندهم لها فصول مجهولة. والجوهرية هرقوها بالموجود لا في موضوع. وعرفت ان الوجود أمر اعتباري ليس نفس الماهية ولا جزءا منها ولا في موضوع قيد سلبى لا يصلح للتعريف الذى انما يكون بالذاتيات والنفس وسائر المفارقات العقلية عندهم لها فصول مجهولة لا يمكن الاطلاع عليها. واما الناطقية، والصاحلية، وغيرهما مما يقال انها فصول، ليست بفصول. بل هي لوازم للفصول المجهولة التى لا تعرفها مهما كنا في هذا العالم. واما الاعراض، كالسواد الذى عرفناه بكونه لونا جامعاً للبصر فالثبوتية أمر اعتباري لا يزيد على نفس السواد وجميع البصر أمر عرضي للسواد غير داخل في حقيقته. وكذا حكم باقى الالوان والاعراض، ويلزم من ذلك ان تكون الجواهر الجسمية والروحانية واعراضها غير معلومة لنا ولا متصورة اصلا. وكان الوجود عندهم من اظهر الاشياء، وعرفت انه 15 أمر اعتباري لا هوية له في الابهان، هذا حال التمرينات بالذاتيات المحددة. واما اذا فرضنا التعريف باللوازم المرضية، فالكلام عائد في خصوصيات تلك اللوازم، فيلزم اما الدور او التسلسل، وهما محالان. ويلزم مما ذكرناه ان لا يعرف سوى 20 الوجوه شئ ما اصلا. والمقول السليمة تأباه، فالحق الذى لا ارتباب فيه ان السواد شئ واحد بسيط الاجزاء له في الاعيان مجهولة وقد عقلت ذاته كما هي ولا يمكن ان يعرف لمن لا يشاهده كما هو لخفائه عليه من جميع الوجوه. واما من شاهده فقد استغنى عن التعريف. وصورته في العقل كصورته في الحس. فالسواد والبياض والروايح والطعوم والاصوات وسائر المحسوسات البسيطة معرقها ضرورية

لا يمكن ان تعرف بشئ اصلا . ولما الحقائق المركبة من الحقائق البسيطة فيمكن معرفتها بمعرفة بسيطا فان كل من تصور الحقائق البسيطة متفرقة فانه لا بد وان يعرف المجموع بالاكتساب في موضع ما . فمعرفة البسيط بذواتها والمركبات بمعرفة ذاتياتها ؛ فان من عرف الذاتيات فقد عرف الذات كتمريف الابيض انه جسم كنهف ملون بالبياض ؛ والمعرفة للمركبة والاحوال والاتصال والصفات ، كمعرفة الانسان بصورته ولونه وشكله^{٢٩٢} او كتابته او صوته ؛ او معرفة الجسم بسواده وبهاضه وطعمه وغير ذلك .

قال الشيخ ؛

(٢٩١) واعلم ان المقولات التي حرموها ، كلها اعتبارات عقلية من حيث

- ١٠ مبرراتها ومحصيلاتها وبعضها المشتق منه ، اي البسيط الذي منه اتخذ^{٢٩٣} المحمول بخصوصه ايضا صفة عقلية ، كالتصانف والاعداد بخصوصها كما سبق ؛ وكل ما تدخل فيه الاضافة ايضا . ومنها ما يكون في نفسه صفة عينية ؛ اما دخوله تحت تلك المقولات لا اعتبار عقل ، كالرائحة مثلا والسواد ، فان كونها كيفية أمر عقل معناه انه هيئة ثابتة كذا وكذا ، وان كانا في انفسهما صفتين محققتين^{٢٩٤} في الالهان . ولو كان كون الشئ عرضا او كيفية ونحوها موجودا آخر ، فماد الكلام
- متسلسلا على ما سبق .

اقول ، قد عرفت ان المحصولات الكلية كلها اعتبارات عقلية . فالمقولات

- العشر ، التي هي الجوهر ، والكم ، والكيف ، والايين ، والمشي ، والوضع ، والاضافة ، والمثل ، وان يفعل ، وان يتفعل ، كلها من حيث مقبوليتها ومحصيلاتها اعتبارات عقلية ؛ وبعضها المشتق منه ، اعني البسيط الذي منه أخذ المحمول لخصوصه .
- 20

^{٢٩٢} ن : - وشكله

^{٢٩٤} طه اخذ ، مر ، اتخذ

^{٢٩٥} ل : صفتان محققتان

كالصفات؛ فان الاب مشتق من الابهة والاخ من الاخوة، فهي ايضا من الصفات العقلية. واما الاعداد يختصها، كالخمسة والعشرة والاثنة والالف وغير ذلك من الاعداد، فقد عرفت ان ذلك كله صفة عقلية وكل ما تدخل فيه الاضافة من المقولات فهو صفة عقلية، كالابن والابن والابن والابن. فان الاضافة تنمها وهي الذاتى الاعم، ولتطلب تفصيل هذا من «شرح كتاب القلوجيات» من تأليفنا^{١١١}.

وأعلم ان السواد والبهاض وسائر الالوان والطعوم والروائح، وان كانت في انفسها صفات عينية الا ان دخولها تحت المقولات المذكورة أمر عقل معناه انها هيئة ثابتة من حالها كذا وكذا. والبرهان العام في الكل انه لو كان كون الشئ جوهرا، او عرضا، او كيفية، او اضافة، او غير ذلك سوجردا آخر لصاد اليه الكلام، في انه موجود من الموجودات ويلزم منه وجود سلسلة مترتبة موجودة معا وعرفت بطلانه على الوجه الذي قررناه غير مرة، فانهم ذلك.

قال الشيخ،

حكومة أخرى

«في ابطال الهيولى والصورة»

(72) قال المشائون، الجسم يقبل الاتصال والانفصال، والاتصال لا يقبل الانفصال، فليبقى ان يوجد في الجسم قابل لها وهو الهيولى. وقالوا المقدار غير داخل في حقيقة الاجسام لاشتراكها في الجسمية واشتراكها في التقادير ولان جسما واحدا يصغر ويكبر بالتخلخل والتكاثف. ومرة عليهم ان الاتصال يقال فيما بين جسيمين، فيحكم بان احدهما اتصل بالآخر وهو الذى يقابله الانفصال. وفي الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق. والامتداد ليس يقابله الانفصال اصلا؛ فما قولك فيمن يدعى ان الجسم مجرد المقدار الذى يقبل الامتدادات

^{١١١} «شهرزورى ابن تاليف خود» و«شرح القلوجيات» تأليفه، «لما ما عنوان «التلوجيات» من

الثلاثة لا غير؟

(73) وقول القائل فيها اعراض. تبدل الطول والعرض والعمق على شعبة

مثلا، ليس الا دعوى؛ ان جعل هذا المقدار، ذاهبا في بعض الجهات عرضا، فلا يلزم منه ان المقدار نفسه عرضي للجسم او عرض. فان ما يزداد بالطول عند المذ 5 يتنقص من عرضه وكذا ما يوسط في العرض يتنقص من طوله فيحصل في المذ بعض اجزاء كانت مفترقة ويفترق بعض ما كانت متصلة. فذهابه في الجهات المختلفة على سبيل البديل لازم له. وآحاد الذهاب في الجهات عرض متبدل؛ والجسم ليس الا نفس المقدار. والمتدادات الثلاثة هي ما يؤخذ بحسب ذهاب جواب الجسم في الجهات.

- 10 وقولهم^{٢٩٧} «الاتصال لا يقبل الانفصال»، صحيح اذا عني به الاتصال بين الجسمين؛ وان عني بالاتصال للمقدار، فيمنع^{٢٩٨} ان المقدار لا يقبل الانفصال. واستعمال الاتصال بازاء المقدار يوجب التلطف، لانه اشتراك في اللفظ، فهوهم ان المراد منه الاتصال الذي يطله الانفصال.

(74) وقول القائل «ان الاجسام تشاركت في الجسمية واحتللت في

- 15 المقدار فيكون خارجا عنها» كلام فاسد فان الجسم المطلق بازاء المقدار المطلق والجسم الخاص بازاء المقدار الخاص. وما هو الا كمن يقول: المقادير الخاصة بالكبير والصغير^{٢٩٩} مختلفة وتشاركت في انها مقدار، فافتراقها بالصغر والكبر ليس لا لشيء غير المقدار، حتى يميز المقدار الكبير على الصغير بشئ غير المقدار لا لاشتراكهما في المقدار، وهو فاسد. فان المقدار اذا زاد على المقدار لا يجوز ان

شناخته من شوه، كه تميز عنوان «شرح لطوحات» اين كويته هم من باشد، م.

^{٢٩٧} من: ل، قوله

^{٢٩٨} طه، فمنع

^{٢٩٩} طه في الصغر والكبر

يقال زاد بنهر المقدار اذ لا تفاوت في المقادير الا بالمقدار؛ فالتفاوت بنفس المقدارية ولان احدهما اتم والآخر انقص. وهذا كالتفاوت بين النور الاشد والاضعف، والحر الاشد والاضعف ولا تنفى^{٢٠٥} بالنور الاشد والحر الاشد الا شدته في الممانعة والقدره وغير ذلك. وليس شدة النور وضيق لمخالطة اجزاء الظلمة اذ الظلمة عديمة، ولا اجزاء مظلمة؛ فان كلامنا فيما يحس من النور وما 5 ينعكس على امس، كالمركبة من نور، بل تمامية وكمال له في الماهية. ففي الطول ايضا هكذا فان هذا الطول اذا كان اعظم من ذلك الطول فانه اتم طويلا ومقدارية والزيادة ايضا طول فان لم نسم هذا «شدة في الطول»، بسبب ان هاهنا يمكن الاشارة الى قدر ما به المماثلة والزائد بخلاف الاتم بياضا فانه لا ينحصر التفاوت فيه بين الطرفين، كالاشد بياضا؛ فيجعل للجامع «الاتية» دين الاشدية، ولا 10 مشاحة في الاسم^{٢٠٦}.

فحاصل الكلام هو ان الجسم المطلق هو المقدار المطلق، وان الاجسام الخاصة هي المقادير الخاصة، وكما تشارك الاجسام في المقدار المطلق وانفردت بخصوص المقادير المتفاوتة تشارك في الجسمية وانفردت بخصوص المقادير 15 المتفاوتة.

(75) واما للتدخل والتكاثف^{٢٠٧} ليس الا بتحديد الاجزاء واجتماعها وتخلل الجسم النظيف بينها، واما ما قيل في التفتحة الصياحة «ان النار لا تداخلها»، فذلك صحيح؛ واما الشق فليس كما ذكره المشافين من زيادة المقدار بل لان الحرارة مبددة للاجزاء. فانما اشتدت مالت جواربها الى الاغتراق، ومانعها 20 الجسم، والميل ذو مدد؛ والخلأ كما بين في الكتب ممتنع؛ فيعملها الى الاغتراق

^{٢٠٥} يش؛ ش؛ ط؛ اعني

^{٢٠٦} يش؛ ش؛ ط؛ الاساس - يور؛ س؛ الاسم

^{٢٠٧} ش؛ ط؛ فلا نسلمها بالمعنى الحقيقي اذ

وضرورة عدم الخلأ ينشق القممعة لا يحصل مقدار اكبر.

- واما ما يقال «انه يصح القارورة فتكتب على الماء ، فيدخلها الماء مع بقاء الهواء الذى كان فيها ، فيتكاثف للهواء» غير مسلم . فان بعد المص لا يمكن الحكم بان عند دخول الماء ما خرج شئ من الهواء ، بل يخرج به دخول الماء ويبقى له منفذ ما ؛ ولا يمكننا ان نحكم بان الماص لا يسطى من الهواء بقدر ما يأخذ ، حتى يلزم التخلخل بعد المص . ومثل هذه الاشياء يحسر علمنا ضبطه بالمشاهدة ؛ ونحسد انه لو كان التخلخل متصورا ، كما يقولون ، بزيادة المقدار ، لزم منه تداخل الاجسام . فان المقادير اذا ازدادت والعالم قبلها كله ملاء ، ولا يلزم من زيادة مقدار اجسام نقصان مقدار اجسام أخرى متباينة عنها من غير سبب يوجب التكاثف ، فيلزم التداخل بالضرورة ؛ وهذا عند الطوفانات العظيمة المائية اظهر . ثم القممعة الصياحة التى عليها اعتمادهم ، اذا فرضت مسئلة ، ليزيد المقدار فيها ثم تشق ؟ او تشق ثم يزيد المقدار ؟ فان كان تشق القممعة ثم يزيد المقدار ، فالشق ليس للتخلخل كما علموه به ، وكذا ان كانا معا ، فان الشق يكون سببه شيئا آخر متقدما عليه . وان زام المقدار اولا ، فيلزم منه التداخل . وان قيل انه يتقدم على الشق زيادة المقدار بالذات ، فكذلك نقول فى ميل الاجزاء الى التفريق ، فلا يلزم ما قالوا . فاذن ليس للتخلخل الا بتفريق اجزاء العسرة وتخلخل جسم لطيف كالنهر ، حتى اذا مالت الاجزاء الى الاشراف وضعا مانع ، دفعته ان كان لها قرة ، ويحس هذا التهدي فى المتخلخلات ، كالماء وغيره من المائعات اذا تسخت ، ولو ضمنا اجزائها لانضمت ورجعت الى المقدار الاول فتقرر من هذا ان الجسم هو المقدار ومقادير العالم لا تزداد ولا تنقص اصلا ، وان ليس للخرولة مادة لها استعداد ان تقبل مقادير العالم كله كما تقتزم به المشاؤون . وهذا رأى الاولين الاقدمين من الحكماء .

(76) وما يقال «ان الجسم يحمل عليه انه مستد او متقدر فيكون زائدا

عليه» ليس كلام مستقيم. فإنا إذا قلنا ان الجسم متقدر لا يلزم ان يكون المقدار زائدا عليه. والعقاقير لا ترتب على الاطلاقات لما يجرى فيها من التجزئات^{٢٠٢}.
 فرما يأخذ الانسان في ذهنه شيئا مع المقدار^{٢٠٤}. فيقول للجسم شئ له المقدار. فإذا رجع الى الحقيقة، لم يجد الشئ الا نفس المقدار وإذا اطلق في العرف مثل قولهم «بعد بعد» لا يدل ان البعد في البعد شئ زائد عليه، بل هو تجزؤ كما يقال «جسم جسم» ويجوز ان يقال^{٢٠٥} «الجسم ممتد» بمعنى ان له امتدادا خاصا في جهة معينة، فيرجع حاصله الى ان المقدار ذاهب في جهات مختلفة او جهة معينة، ويجزؤ ذلك.

فهذه المفالطات لزمتهن من أخذ الاتصال بمعنى الامتداد ومن بعض التجزئات ومن فتنهم ان الامتياز بالكمال والنقص، كما بين الخط الطويل والقصر،^{١٠} بشئ زائد على المقدار وذلك غير مستقيم.

اقول، زعم بعض المشائين ان الجسم الطبيعي مركب من الهيولى والصورة وهما ذاتها الاجسام؛ وإذا لم يكن الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فيكون كل جسم في نفسه متصلا واحدا، كما هو عند الحس لكنه اذا جُزء بتجزئه؛ والاتصال الامتدادي الذي لا يتنهر هو الصورة والهيولى القابلة للصورة هي الجوهر^{١١} القابلة للامور الجسمية؛ وكل عاقل يتعرف بوجود أمر قابل للصورة والاعراض دون الحاجة الى برهان، اذا تصور مفهوم هذا اللفظ والذي استغفر عليه رأى المعلم الاول ان الهيولى ابسط من الجسم؛ والاتصال القابل للابعاد الثلاثة هو الصورة والمجموع هو الجسم المركب منهما لان الجسم البسيط لما كان في نفسه متصلا واحدا كما هو عند الحس وهذا الجسم للتصل بذاته قابل للاتصال والانفصال،^{٢٠}

٢٠٢ ل: تجزئات

٢٠٤ ط: مقدار

٢٠٥ يش: ش: ط: + ان

- فالمتمصل القابل للاتصال لما ان يكون الاتصال نفس حقيقته او داخلا فيها او خارجا عنها لا جائز ان يكون نفس حقيقته اذ لو كان الاتصال نفس المتمصل لما كان المتمصل بذاته قابلا للاتصال والانفصال؛ اما الاتصال، فلان الشئ لا يقبل نفسه؛ واما الانفصال، فلانه ان اخذ ضداً فالشئ لا يقبل ضده ولا بهجامة وان اخذ عدما مقابلها للملكة فيحتاج الى محل يبقى معه، فكما ان البصر محتاج الى محل يكون فيه وضاف اليه، فكذلك العيى واذا لم يقبل الضد ضده بل محله هو القابل والبصر لا يقبل العيى بل محل البصر؛ فالاتصال نفسه لا يقبل الانفصال بل محله هو القابل للانفصال وليس الاتصال خارجا عن حقيقة الجسم المتمصل والا لم يتوقف تعقله على تعقل الاتصال اولا لكن قد توقف تعقله على تعقل الاتصال الامتدادى، فهو جزئى لا نفسه ولا خارج عنه، وكل ما له جزء فلا بد له من جزء آخر فليتمصل جزء آخر غير الاتصال هو القابل للاتصال والانفصال وهو الهولى والاتصال المتهولى هو الصورة؛ والجسم مركب من الهولى والصورة وهذا الاتصال الجوهرى ليس هو المتبدل على الشئ الواحدة، فانها اعراض لا تتبدل حقيقة الشئ^{٢٠٦}، ولولا بيان ان الاتصال داخل في حقيقة الجسم لما لزم ان تكون الهولى غير الجسم.

18

قوله، والمقدار غير داخل في حقيقة الاجسام.

- اقول: المشاؤون الذين زعموا ان الجسم مركب من الهولى البسيطة والصورة الامتدادية الجوهريتين، بالتفويض المذكور، زعموا ان المقدار الجسماني عرض غير داخل في حقيقة الاجسام، اذ الاجسام بأسرها اشتركت في الجسمية الجوهرية واختلفت المقادير المختلفة وما به الاشتراك مقايير لما به الاختلاف؛ فالمقادير الزائدة على حقيقة الجسمية عرض ولأن التداخل عندهم لما كان عبارة عن زيادة مقدار الجسم من غير وجود مادة من خارج والتكاثف نقصانه من غير انفصال شئ منه،

20

^{٢٠٦} م، + تتمررما والاتصال الصورى ثابت لا تتغير وهو الصورة اليسية

فالمادة الواحدة تتوارد عليها المقادير المختلفة بالصغر والكبر. وهي باقية غير متبدلة لا تفتقر الى محلها من المقادير المختلفة: فالمادة موضوعة لتلك المقادير العامة فيها. فالمقادير اعراض حالة في تلك المادة للموضوعة لها.

قوله: ويرد عليهم.

- اقول: لما ذكر بالحيثين المذكورتين عرضية المقدار اعترض بهما ان
الاتصال قد يراد به ما يكون بين شيئين متعددين في الخارج بحيث يتوهم بينهما
اتصال او يحدث فاعل بينهما ذلك الاتصال. لو يتوهم ان اجزاء الجسم المتصلة
بينها اتصال، اما بوجود عرضين قارين واتصال محلبيهما وهذه الاتصال كلها
اعراض لا تكون اجزاء للجسم الجوهرى؛ وقد يراد بالاتصال ما لا يكون بين
شيئين. بل ما يكون حاصلا في الجسم وتضمن هذا الاتصال بالامتداد الصبرى،
وهو «جوهري». ولتقابل ان يقول: ان هذا الامتداد الاتصالي لا يقابل الانفصال
المذكورين في الحجة. بل الامتداد نفس الجسم، هو القابل للاتصال والانفصال ولو
كان الامتداد الجوهرى مقابلا للانفصال لم يكن احدهما محلا للآخر. ولما كان
في الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق والامتداد من حيث ذاته لا يقبل
الانفصال بالكلية وحيث لا تتم الحجة المذكورة، ثم ادعى بعد ذلك ان الجسم
الجوهري هو مجرد المقدار القابل للامتدادات الثلاثة لا غير. واما ما قيل ان
الامتدادات الثلاثة اعراض خارجة عن الحقيقة الجسمية لأنها تبدل على موضوع،
كشمعة مع بقاء الحقيقة الشمية. ليس الا دعوى لا برهان عليها. فانه ان جعل
هذا المقدار ذاتيا في بعض الجهات. من الطول والعرض والعمق. عرضا فلا يلزم
من ذلك ان يكون المقدار نفسه عرضا للجسم او عرضا. اذ ما يزداد من الطول في
الشعلة المعينة السريعة العميقة عند المد ينقص من عرضها وعمقها. وكذا ما
ينبسط في العرض ويزداد ينقص من الطول والعمق. وكذا ما ينقص ما يزداد في
العمق ينقص من الطول والعرض، فيحصل بالمد بعض الاجزاء التي كانت متفرقة.

- وتتفرق بعض الاجزاء التي كانت متصلة ، فذهاب المقدار في الجهات الثلاثة المختلفة على سبيل البديل عرض لازم له . واما آحاد الذهاب في الجهات عرض متبدل ، والجسم ليس الا نفس المتدار والمقدار مقدار ثابت في الشئ لم يتغير وانما التغير للاوضاع والذهاب في الجهات المختطفة والاعتدالات الثلاثة هي التي توجد بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات ولا يمكن الحكم بعرضية المتدار المحسوس لاجل التبدل . فان الامتداد الجوهرى المفروض تبدله هكذا حكمه ، فان عدم تبدل الامتداد الجوهرى الى جهة من الجهات مستحيل لاستحالة ان يكون الجسم الذى فيه الامتداد الى بعض الجهات ومع ذلك لا يكون الامتداد المتناهى الى جهة وطرف ولأن الامتداد الجوهرى المتشخص المتناهى اذا بقي حاله لم يتبدل في قطر في حال صفه . كما كان في حال كبره يلزم ان يكون للقطر الصغير امتدادا آخر اكبر منه بفضل عليه . وذلك محال . واما قوله : ان الاتصال لا يقبل الانفصال ، الذى هو ضده او عديمه المقابل ليكون المقابل لذلك هو الهمولى ، انما يستقيم ذلك اذا عني بالاتصال الاتصال الذى بين الجسمين فانهما من حيث هما متصلان لا يقبلان الانفصال ؛ واما اذا عني بالاتصال نفس المقدار فلا نسلم ان المقدار نفسه لا يقبل الانفصال . فان المقادير بأسرها عند عدم المانع تتصل تارة وتتفصل 15 أخرى ، وهي القابلة للأمرين ؛ واستعمال الاتصال بأزاء المقدار يقتضى الفلظ من جهة اشتراك اللفظ فيترجم ان الانسان المراد بالاتصال الذى يطله الانفصال ، وليس كذلك .

- وما قول المشائين ان الاجسام تشاركت في الجسمية وتخالفت في المقادير المختلفة فيلزم ان تكون المقادير خارجة عن حقيقة الاجسام فتكون اعراضاً ، 20 فاستدلال ضعيف ؛ فان الجسم لما كان نفس المقدار فلا يلزم ان يكون التفاوت باسرها غير المقدار ؛ فالمقدار اذا زاد على مقدار آخر فاما يزيد عليه بنفس المقدار لا يتبره ؛ فالتفاوت بين المقدار ليس الا بالمقادير ؛ فالجسم المطلق بأزاء المقدار

المطلق؛ والجسم الخاص بمازاه المقدار الخاص. وتظهر هذا الخلط قولهم: ان
السطوح تشاركت في السطحية واختلقت بالمقادير والمقادير اشتركت بالمقدار
وتفاوتت بالصغر والكبر شئ غير المقدار وهو فاسد. فان التفاوت بين المقادير
ليس الا بنفس المقدارية لا غير. والاكبر اتم والصغر ناقص. وهذا التفاوت
5 كالتفاوت بين النور الاشد والاضعف، والكيفيات الشديدة والضعيفة ولا يمتزج
الاشد بالاضعف في النور والحر القدرة على المعانة، ولا ان شدة النور ضعيفة
بمخالطة اجزاء الظلمة، فان الظلمة عديمة ولا بمخالطة اجزاء مظلمة؛ فان كلامنا
لهما يحسن من النور وما يتمكس على الاشياء الملمس، كالحرايا من النور. بل يمتزج
بالنور الاشد تمامية وكما لا في نفس الشئ ولا يمتزج نقص فيه، فهكذا يكون
10 الحال في الطول والعرض والعمق وسائر المقادير؛ فهذا المقدار اذا كان اطول من
ذلك المقدار واعظم فهو اتم في طوله ومقدارته، وبذلك الزيادة طول ومقدار. فاذا
لم قسم الاعظمة شدة في الطول والمقدار لاجل مكان الاشارة الى قدر تلك الزيادة
بغلاف الاشد بياض الذي لا يمكن ذلك فيه فانه لا ينحصر التفاوت^{٢٠٧} بين
الطرفين فهنئ ان يجعل عرض ذلك الانية والكمالية، فيقال هذا النور اتم من
15 ذلك النور واكمل وهذا الجسم، او للسطح او الخط اتم من ذلك الجسم او السطح
او الخط؛ ويمتزج بالكمال حصول ما يمكن للشئ من الفضائل والتمام حصول ما
يمكن له من الزيادة، فالجسم ليس الا نفس المقدار وهو القابل للاستعدادات الثلاثة
وذما به في الجهات الثلاثة المختلفة على سبيل البذل لازم. وآساد الذمهايات في
الجهات عرض مفارق متبدل؛ والجسم هو نفس المقدار الثابت، فالحاصل ان الجسم
20 المطلق هو المقدار المطلق؛ والاجسام الخاصة هي المقادير الخاصة. وكما ان
الاجسام تشاركت في المقدار المطلق واختلفت بخصوص المقادير المتفاوتة، فكذلك
اشتركت الاجسام في الجسمية واختلفت بخصوص المقادير.

قرله: واما التخلخل والتكاثف ليس الا بتديد الاجزاء واجتماعها .

اقول: ان التخلخل والتكاثف لهما معنيان:

احدهما ان التخلخل تباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض من غير ان
تباين بالكلية ، بل يتخللها جسم لطيف ارق منها ومقابلته التكاثف وهو مذهب
القدماء . واما التخلخل عند المشائين ، فهو حصول مقدار اكبر في المادة بعد زوال
5 الاصغر عنها دون انضمام مقدار آخر الى الاول او مادة . واحتج المشائون على
مذهبهم بوجوه: الاول ان المقدار عرض حال في المحل الذي لا مقدار له ونسبته
الى جميع المقادير نسبة واحدة ، فقبوله للمقدار الكبير كقبوله للصغير ، وحينئذ
يجوز ان يكبر الجسم ويصغر دون زيادة شئ او نقصانه . وجوابه: ان الجسم ، على
ما عرفت ، نفس المقدار النهر الحال في محل ليلزم ما ذكره . بل هو جوهر قائم
10 بذاته .

الثاني: ان القمقة السباحة اذا ملئت ماء واحكم صمامها ووضعناها في
النار وتسخنت شديدا فانها تشق ، وليس ذلك الا لزيادة مقدار الماء الذي في
القمقة من غير ان يدخلها نار اذ ليس فيها مكان فاضي . واما الذي الجأها ان
تدخل في اضيق موضع من شأنها البروز عنه ، وكذلك الماء المنخفض يزدها مقدار
15 من مداخله اجزاء نارية وهوائية وهو زيادة للمقدار بالتخلخل والانبساط والتبدد
بسبب الحركة ، وهي ان كانت طبيعية كانت الى جهة واحدة دافعة للقمقة اليها ،
وليس كذا مع ان رفع القمقة اهن من شقها . وليست الحركة تسريه لعدم التماس
هناك ولا مكان لتاسر فتعين ان تكون الحركة بالتخلخل . وللجواب ان القدماء
المانعين لوجود الهيولى البسيطة والخلأ القائلين بان الجسم نفس المقدار يقولون بان
20 الحرارة من شأنها تفريق الاجزاء وتبديدها فالحرارة المسخنة للماء لا بد وان
تحدث في اجزائه ميلا الى الاقتراق وذلك الميل الذي يشق القمقة فانما لا اجزاء الى
الاقتراق رسانها جسم القمقة ؛ والميل ذو مدد والخلأ مستتبع وليس بين الاجزاء

الماتية المنفردة جسم لطيف، فليحلل الاجزاء قسرا الى التفریق وضرورة عدم الخلأ
فتنشق القيمة لا يحصل مقدار اكبر.

قوله، ولما ما يقال انه يصحّ القارورة فيكبّ على الماء فيدخلها الماء .

اقول، هذا هو الوجه الثالث، وبقريره أنّا قلنا مصصنا القارورة مصّا بالفا ثم

5 كبتها على الماء دخلها ودخل الماء للخلأ في القارورة أو لتخلخل الهواء الذي
كان فيها ، والخلأ لما كان متمنا قهر للتخلخل ؛ فان الماصّ يجذب الهواء ويأخذ
منه بالقصر فلولا حصول التخلخل لخلأ المكان، وهو محال . وهذه الحجة كما
ذكرت على التخلخل عند المصّ تذكر على التكاثف عند الكبّ بعد المصّ فيدخلها
الماء مع وجود الهواء المتخلخل فيها . واجاب القدماء المنكرون للخلأ والتخلخل

10 بالمعنى الثاني؛ انا نمنع صحة مصّ القارورة او نفخها مع امتلائها ويزعمون انه يجب
دخول الهواء في القارورة لبقاء فرجة او مسام يفتل عنها الماصّ والنافخ او يظن
النافخ انه يعطى القارورة هواء والمصاص يأخذ منها ولا يعطى ولا يأخذ الا بقدر
ما يعطى . ولا يقال بان النافخ في القرية المجتمعة الاجزاء يعطى القرية هواء
فيتمسك فضائها وتتباعده اجزائها . وبالعكس يكون الحال عند المصّ فيأخذ الماصّ

15 من هواء القرية فتجتمع الاجزاء من شهر ان يعطيها شيئا . فيجوز ان يكون في
القارورة كذلك وعلى هذا فيتم دليل المشاكين . لأننا نقول؛ ان الفرق بينهما ان
القرية المجتمعة الاجزاء عند النفخ ينفذ للهواء فيها ويأخذ سطوحها وليس باطن
الزجاج كذلك اذ لا يمكن ان يجمع او يتضائق ولو ينفذ الهواء فيها ولا يخرج
عنها لضرورة عدم الخلأ فتمصّ القارورة ولا يخرج منها شئ وينفخ فيها ، فلا

20 يدخل شئ ولا يلزم من دخول الهواء في القرية عند النفخ وخروجه عنها عند
المصّ دخوله وخروجه في القارورة لعدم المانع في القرية ووجوده في القارورة . ولما
التكاثف، اعنى دخول الماء بعد الكبّ الحاصل بعد المصّ فلمس على الدخول
التكاثف بل تستحقّ هواء القارورة وللقه فيسهل خروجه عند دخول الماء الكثيف

بالنسبة اليه ، ويبقى له من المتافذ ما لا يتجسر على الخروج . فقد يشاهد خروجه
 احيانا كما يشاهد خروج الهواء في الكيزان الضيقة الرأس الخمسة في الماء
 بالبقية : فاذا دخل الماء خلل في الهواء المكان حاريا عنه يطلب الخروج فيقوم في
 الموضع الضيق ويضطه ، فيسمع له صوت : فالهواء يلزم المكان عند المص ويخلل له
 المكان عند دخول الماء . وكذلك اذا صسّت القارورة مصّا بالفا ونفخت انكسرت
 لتعاصي المدد ولا يتمكن المشافون ان يثبتوا مذهبهم في مسألة القارورة بمشاهدتهم
 الدخول في النفخ والخروج بالمص ، فان ذلك يحسر عليهم .
 قوله : ويحدث انه لو كان التخلخل متصوّرا .

اقول : فثبره لانه لو كان التخلخل بزيادة المقدار لا بانضمام شئ اليه لزم
 تداخل الاجسام ، فان العالم لما كان كله ملاً غاذا زادت مقادير بزيادة بعض
 العناصر ، كالماء رقت الطوفان ، من غير انضمام شئ اليه من خارج ولا يلزم من
 زيادة مقادير الاجسام نقصان مقادير اجسام أخرى بذاتها دون اسباب هناك يقتضي
 التكاثف فيتداخل الاجسام ، وهو محال . ثم لو كان التخلخل بزيادة المقدار دون
 انضمام شئ اليه لزم ان تكون مادة الخردلة تهبل مقادير السموات والارض والعقل
 السليم يطفن لبطالانه باقل نظر .
 قوله : ثم التقدمة الصياحة .

اقول : اذا كان «مقدار» علة الشقّ هو زيادة المقدار فان تقدم زيادة المقدار
 على الشقّ حصل زيادة المقدار مع صحة للتقدمة فتداخل المقداران الاصغر والاكبر ؛
 وان تقدم الشقّ على زيادة المقدار فلا تكون زيادة مقدار علة الشقّ فينتشر الى علة
 أخرى متقدمة عليه ، وحيث لا يحصل غرضكم من اثبات التخلخل ولو كان زيادة
 المقدار مع الشقّ فلا عليه فيطلت الاقسام الثلاثة . فلا يتم استدلالكم على حصول
 التخلخل في القارورة دون انضمام شئ . والجواب ان علة الشقّ هو زيادة المقدار .
 قوله : فيلزم تقدم زيادة المقدار على الشقّ . وحيث تجميع زيادة المقدار مع صحة

القيمة فيتداخل المقداران. وجوابه: ان التقدم ههنا هو تقدم عقلي لا زمني،
وهو تقدم العلة الكاملة على معلولها بالذات، وهما معا بالزمان ولا يلزم من هذا
التقدم الذاتي تداخل فاته انما يلزم ذلك اذا كان التقدم المذكور زمنيا: لا يقال،
لو تقدم زيادة المقدار على الشق، فوجوبه بعد وجوبه فمع وجوب زيادة المقدار^{٢٠٨}
امكان، شق وكل ممكن الكون ممكن اللاكون، ومع لمكان اللاكون انشق امكان
التداخل وهو مستبعد. لانا نقول ان امكان الشق لازم من ذاته، فجميع مع امكان
لا كونه؛ وكما ان وجوب زيادة المقدار يتقدم على امكان الشق بالذات دون لزوم
تداخل؛ فكذلك ههنا هو متقدم على ما هو معه، اعني امكان لا كون الشق
المجتمع مع امكان الكون من غير لزوم تداخل. والقصداء المائمين لوجود الهوى
السيطة والخلأ^{٢٠٩} ايضا، وهم القائلون ان للجسم نفس المقدار وزعمون ان الحرارة
من شأنها التفريق فان الحرارة المسخنة للماء تحدث في اجزائه ميلا الى الانفراق،
وذلك الميل هو الذي يشق القيمة، فعند ميل الاجزاء الى التفريق وسامعة القيمة
له ان كانت لها قوة والميل ذو معد؛ والخلأ مستبعد مع عدم الجسم اللطيف، كالهواء
بين الاجزاء المائية، ويختص هذا الانفراق في التخلخلات من الماء والمائعات اذا
تسخنت ولو ضمننا اجزائها لانضمت وجمعت الى المقدار الاول، فلهل الاجزاء
فسرا الى التفريق مع ضرورة عدم للخلأ تشق القيمة؛ وحيث لا يلزم تقدم
التفريق على الشق ليلزم التداخل بل اللازم منه تقدم علة الشق، اعني الميل، لا
تقدم تفريق الاجزاء والميل يتقدم على تفريق الاجزاء والميل يحدث دفعة فلا جرم
يتقدم على الشق بالذات وزيادة المقدار بالتخلخل عند المشائين لا يحدث دفعة بل
قليلًا قليلًا اذ زيادة المقدار وقع بالحركة الواجب قسمتها الى غير للنهاية، فلا
يحصل ذلك المقدار الزائد الا بعد زيادات لا تنهاى، فليزم ان يسبق التداخل

٢٠٨ ل. ١ - على الشق... زيادة المقدار

٢٠٩ ل. ١ - الخلأ

الشيء، وهو محال. وإن قلتم أن المقدار الأكبر لم يحصل شيئا فشيئا بل بطل
الاول دفعة. وحصل الثانى دفعة فحصل المقدار الأكبر فى المادة الاولى أن حصل
دون انبساطها بالحركة. حتى أنه يفضل المقدار عليها فى جميع الجوانب، فيلزم
وجود ذلك المقدار دون مادة. وهو محال. فيبقى أن تكون المادة متحركة الى
الانبساط فى جميع اجزاء المقدار ولا تقع الحركة أن لا تنقسم فلا بد وأن يكون
قبل الزيادات المتتصلة للشيء زيادات غير متناهية وذلك يوجب التداخل لا محالة.
فثبت أن الجسم نفس المقدار وأن مقادير العالم لا يمكن زيادتها ولا
نقصانها أصلا وليس مادة بالخرولة. كما ذكرنا، استعداد قبول مقادير العالم بأسرها،
كما زعم المشاؤون؛ وهذا مذهب المتقدمين. وهو الحق.

قوله: وما يقال أن الجسم يحمل عليه أنه ممتد ومقدر فيكون زائدا عليه
ليس بكلام مستقيم.

القول: زعم المشاؤون أن الجسم يصح أن يحمل عليه أنه ممتد ومقدر
فيلزم أن يكون الامتداد والمقدار زائدين على نفس الجسمية، فإن الشيء لا يمكن
حمله على نفسه.

وجوابه: أن قولهم أن الجسم ممتد ومقدر لا يلزم من صحة إطلاقه أن
يكون الامتداد والمقدار زائدين على نفس الجسم فإن المقاييق الحكيم لا تقتضى
على الإطلاقات لما يقع فيها من التجاوزات فتأخذ فى ذمتك شيئا مع مقدار ثم
تقول «الجسم شئ له مقدار» مع أن الشبهة ليست الا نفس المقدار. وإذا أطلق فى
العرف «جسم ممتد» فلا يدل هذا الإطلاق على كون البهية زائدة على مكان الجسد؛
فإن إطلاق ذلك إنما هو على سبيل المجاز. كما يقال «جسم جسم» ويجوز أن
يقال «الجسم ممتد». أى له امتداد خاص فى جهة معينة. فالحاصل أن المقدار
ذائب فى جهات مختلفة أو فى جهة واحدة معينة ونحو ذلك من الوجوه التى يحمل
عليها هذا الإطلاق المجازى، فهذه المغالطات إنما لزمتهم من أخذ الاتصال بمعنى

الامتداد ومن بعض التجويزات المذكورة. ومن ظنهم ان الامتياز بالكمال والنتقص. كما بين الخط الطويل والقصير. بأمر واحد على المقدار. وعرفت خطأ ذلك بان الامتياز بينهما بنفس المقدار كما مر تفصيله.

قال الشيخ؛

5

حكومة

«فى ان هبولى العالم العنصرى هو المقدار القائم بنفسه»

(77) فاذا تبين لك من الفصل السابق، ان الجسم ليس الا^{٢١٠} المقدار

القائم بنفسه فليس شئ فى العالم هو موجود فحسب يقبل المتأدبر والصور وهو الذى سَمَّوْهُ «الهبولى». وليس فى نفسه شيئاً متخصفاً عندهم، بل تخصصه بالصور. فحاصله يرجع الى انه موجود ماً وجوهريته سلب الموضوع عنه. وقرئنا 10 «موجود ماً» أمر ذهنى كما سبق، فما سَمَّوْهُ هبولى ليس بشئ وعلى القاعدة التى قرئناها هذا المقدار الذى هو الجسم جوهريته اعتبار عقل فاذا أضف بالنسبة الى الهبة المتبدلة عليه والانواع الحاصلة منها المركبة يسمّى «هبولى» لها لا غير وهو جسم، فحسب.

15

اقول؛ ظهر لك من التقرير السالف ان الجسم الطبوى نفس المقدار القائم بذاته لا غير، وليس لنا فى العالم شئ موجود يكون حقيقة ذاته انه موجود فقط يقبل جميع المتأدبر والصور الجسمية والنوعية وهو الذى سَمَّاهُ المشائين «الهبولى»؛ وليس له فى ذاته تخصص فى الوجود بل تخصصه عندهم بالصور الجوهريّة المذكورة فيرجع حاصله على ما ذكره انه «موجود ماً» لا غير. ولما جوهريته هو 20 عبارة عن سلب الموضوع عنه وذلك ليس بأمر وجودى وقولنا «موجود ماً» انما هو أمر ذهنى لا صورة له فى الاعيان؛ ويتتظم قياس وهو الهبولى أمر اعتبارى، وكل

ما هو كذا لا وجود له الا في الذهن . فاللهيول لم يوجد الا في الذهن ؛ واذا لم
 يبق من رسم اللهيول الا الوجود وكل ما هو وجود محض ، فهو واجب ، فاللهيول
 واجبة الوجود ، وهو محال . فما سواه هيول أمر عديم لا حاصل له في الوجود .
 واما على التقرير الذي ذكرناه من رأى الاقدمين أن للجسم نفس المقدار وجوهرته
 اعتبار عقل ، فاذا قيس بالنسبة الى الهمئات المتبدلة عليه من الاهراض والانواع
 الجهرية الحاصلة منها المركبة فنسمى «هيول» لتلك الهمئة والانواع المركبة لا غير ،
 وهو في ذاته جسم مقدارى فقط .
 قال الشيخ :

حكومة أخرى

«في مباحث تتعلق باللهيول والصورة»

(78) وهؤلاء يثبتون ان الذى وضعوه موجودا وسماه «هيول» لا يصور
 وجوده دون الصور ولا الصور دونه . ثم ربما يحكمون^{٢١١} بان للصورة مدخلا في
 وجود الهيول ؛ وكثيرا ما يوافقون^{٢١٢} في كون الصورة علة ما للهيول بناء على عدم
 تصور شلوها عنها . وذلك ليس بمتين ، فانه يجوز ان يكون للشئ لازم لا يكون
 دونه ولا يلزم ان يكون ذلك علة .

ثم منهم من يبين^{٢١٣} ان اللهيول لا يتصور وجودها دون الصورة ، لانها
 حينئذ اما ان تكون منقسمة ، فيلزم جسميتها فلا تكون مجردة ، او غير منقسمة ،
 فيكون ذلك لذاتها فيستحيل عليها الانقسام . وهذا غير مستقيم . فانها اذا كانت
 غير منقسمة ، فلا يلزم ان يستعمل عليها ذلك ويكون ذلك لذاتها . بل يستحيل
 فرضه فيها لاجل انتفاء شرط القسمة وهو التقدير .

^{٢١١} يش ١ غ ١ ط : حكوا - يور س : يمكن

^{٢١٢} ل : يقولون

^{٢١٣} يش ١ غ ١ ط : يبين - يور س : يبين

(79) ومن جملة حججهم: ان الهيولى ان فرضت مجردة، ثم حصل فيها الصورة اما ان تحصل في جميع الامكنة او لا في مكان، وهذا ظاهرا بالطلان، او في مكان مخصص، ولا شخص على التفصيل المشهور في الكتب.

فلقائل ان يقول لهم: استطاعها في مكان خاص لعدم المخصص لا لاستحالة التجرد ونهاية ما يلزم من هذه العجبة ان العالم اذا حصل وبقيت هيولى مجردة، لا يمكن عليها بعد ذلك ليس الصورة لعدم المخصص بمكان، واستحالة الشئ للهيه لا تدل على استحالة في نفسه وهذه وامثالها لزمّت من اهمال الاعتبارات اللاحقة بالشئ لذاته ولغيره.

(80) ويترتب مما سبق من حججهم قولهم في اثبات ان الهيولى لا يمكن تجردها عن الصورة، انها ان تجردت عن الصورة^{٢١٤} اما ان تكون واحدة او كثيرة. 10
لما لكثرة استعدادها سوزا، وذلك بالصورة والوحدة ان انصفت بها الهيولى، يكون اقتضاء لذاتها ولا يمكن عليها التكثر اصلا. اذ لقائل ان يقول، ان الوحدة صفة عقلية تلزم من ضرورة عدم انقسامها، واستحالة انقسامها انما هي لا تنفاه شرط القسمة، وهو المقدار كما سبق. ولما اثبتنا ان ليس الجسم الا المقدار فحسب، استغنينا عن البحث في الهيولى، الا ان الفرض في ايراد هذه الحجج بيان 15
ما فيها من السهو.

(81) ثم اثبتوا صورا أخرى فقالوا الجسم لا يخلو من كونه مستعنا عليه القسمة او مكثرا، مع ان يقبل ذلك والتشكل^{٢١٥} وتركه بسهولة، او ان يقبل هذه الاشياء بضمير^{٢١٦} فلا بد من صور أخرى تقتضي هذه الاشياء ويخصص بها

٢١٤ يش ١ ش ١ ط ٤ - عن الصورة

٢١٥ ط ٤ فان لقائل، يرد س ١ اذ لقائل

٢١٦ يش ١ ش ١ ط ٤ التشكل - يرد س ١ التشكل

٢١٧ يش ١ ش ١ ط ٤ يقبل هذه الاشياء بضمير - يرد س ١ ان يقبل هذه الاشياء بضمير

للجسم . فلنقتل^{٢١٨} أن يقول بأن هذه المقتضيات هي كيفيات لما في العناصر ، فنشل الرطوبة والهيوسة والحرارة والهيوذة ، وأما في الاطلاق ، فهيات أخرى .

فإن قال «أن الاعراض لا يمكن عليها تقويم الجوهر وما ذكرناه مقوم

للجوهر» . اجيب : بأن كون هذه الأمور التي سَمَّيْناها صورا ، مقومة للجوهر إن

كان لكون الجسم لا يخلو عن بعضها ، فكون الثمن غير خال عن أمر لا يدل على

تقومه بذلك الأمر . إذ من اللوازم اعراض . وإن كان تقويم الجسم بها لكونها

مخصصات الجسم ، فليس أيضا من شرط المخصص أن يكون صورة وجوها . فإن

اشخاص النوع اعترفتم بأنها تتميز بالموارض ؛ ولولا المخصصات ، لما وجدت

الانواع وغيرها . والطابع النوعية اعترفتم بأنها اتم وجودا من الاجناس ولا

يتصور فرض وجودها دين المخصصات فإن كانت مخصصات الجسم صورا وجوها ،

لاجل أن الجسم لا يتصور دين مخصص لمخصصات الانواع أولى بأن تكون

جواهر ، وليس كذا ، فبجواز أن يكون المخصص عرضا والمرض يكون من شرائط

تحقق الجوهر ، كما أن المخصصات في الانواع اعراض ولا يتصور تحقق النوع في

الاعيان الا مع المعارض .

٨٢) والذي يقال «أن الحقيقة النوعية تحصل ، ثم تتبعها المعارض» كلام

ضعيف ، فإن الطبيعة النوعية ، كالانسانية مثلا ، إن حصلت أولا ثم تتبعها المعارض ،

فكان حصولها انسانية مطلقة كلية ثم تشخص ، وهو محال . إذ لم تحصل الا

مشخصة والمطابق لا يقع في الاعيان أصلا . وإن كانت هذه المعارض ليست

بشرائط لتحقق الطبيعية ، وليس ما يحتاج به هذا الشخص لازما لحقيقة الانسانية ،

فبجواز فرض انسانيته باقية على الاطلاق . كما حصلت أولا ثم لحقتها المعارض

دون مميز ، إذ هذه المعارض التي يتشخص^{٢١٩} بها اشخاص النوع . ليست من

^{٢١٨} ط : ولقتل . س : لقتل

^{٢١٩} ش : ط : شخص . ي : س : تشخص

مقتضيات الحقيقة النوعية ولوازمها والا انتفتت في الكل، فهي اذا من فاعل خارج
فاذا استنتجت عنها الطبيعة النوعية، كان لنا فرض وجودها دونها، أي دون هذه
المرارض، وليس كذا. فصح من هذا جواز ان يكون العرض شرط وجود الجوهر
ومقرراً لوجوده بهذا المعنى، ثم ان جاز حصول الانسانية مطلقة، ثم تتبعها المميزات
المختصات فهنا جاز حصول الجسمانية مطلقة، ثم تتبعها المختصات؟ وكل ما
يحتدرون به هنالك مثله واقع في الانواع.

(83) ثم العجب ان العقل انما يقتضى الجسم لتعلقه لامكان نفسه على ما
قالوا^{٢٢٠} وامكان نفسه بالضرورة عرض على سياق مذهبهم؛ وكذا تعقل الامكان،
فان تعقل الامكان غير تعقل الوجوب، لانهما ان كانا واحدا، كان اقتضائهما
واحدا، وليس كذا. فاذا كان تعقل الوجوب غير تعقل الامكان، فهما زائدان على
ماهيته، عرضيان فيه والوجود لما لم يدخل في حقيقة الشئ، فالاولى ان
لا يدخله^{٢٢١} الامكان والوجوب فضلا عن تعلقهما. فاذا كان تعلقهما عرضيا
وباعتبار ذلك حصل جوهر مفارق وجوهر آخر جسماني وجوهر مفارق آخر غير
جسماني، فصح ان الاعراض لها مدخل في وجود الجواهر بضرب من العلوية او
الاشتراط، وليس مقوم الوجود الا ما له مدخل ما في وجود الشئ. ثم الاستعداد
المستدعى للنفس الذي للبدن ليس لاجل المزاج، وهو عرض، وهو من شرائط
حصول النفس؛ والنفس بعد المفارقة اليست تنفصل وتتنازع بعضها عن بعض
بالاعراض؟ فصح ان من مختصات الجواهر الاعراض، والتخصص بها شرط
وجود الحقائق النوعية.

(84) والعجب انهم جازوا ان تكون الحرارة مبطلّة للصورة الحائية وعدمها،
شرطا لوجودها. فاذا جاز ان يكون عدم العرض شرطا لوجود الجوهر وعلة، فلم

^{٢٢٠} ط، قالوا، ص ٢٢٠

^{٢٢١} ط، يدخل

لا يجوز ان يكون وجوده علة او شرطاً لوجوده؟ وهل كان مقوم الوجود الا ما له مدخل ما في وجود الشيء؟ وقد اعترفوا بان الاستدعى للصورة الهوائية الحرارة، وهي من علل حصولها مع عرضيتها فمثل هذه الاغاليط لزم بعضها من استعمال الالفاظ على معان مختلفة، كلفظ الصورة وغيرها، وبعضه من الاستثناء عن القاعدة التي نسبة حقيقة ثبوتها اليها والى ما استثنى عنها سواء.

5

(85) ومنهم من احتج بان في الماء والنار ونحوهما أموراً تغير جواب «ما هو؟» فتكون صوراً، فان الاعراض لا تغير جواب «ما هو؟» وهو كلام غير متين، فان الخشب اذا اتخذ منه الكرسي، ما حصل فيه الا هيئات واعراض، ولا يقال انه خشب عند السؤال عن انة «ما هو؟» بل يقال انة كرسي. والدم مثلاً محفوظاً فيه صور العناصر على ما قرر وليس فيه الا الهيئات التي باعتبارها صار دماً، واذا سئل عن اشخاصه انها «ما هي؟» لا يجاب بانها عناصر او نحو ذلك، بل بانها دم. وكذا ثبت المشار اليه اذا سئل انة «ما هو؟» لا يجاب بانه طين او حجارة، بل انة بيت. فالاعراض مغيرة جواب «ما هو؟» والحقايق الغير البسيطة انما هي بحسب التركيبات. والاساسي والمبايط لا جزء لها حتى يتغير فيها جواب «ما هو؟» بعض الاجزاء. والاتواع المركبة للضائفة فيها اجتماع معظم اعراض مشهورة لا يلتفت الى ما سألها حتى يغيرها^{٢٢١} جواب «ما هو؟»

15

(86) ومن حججهم ان هذه الصورة جزء الجوهر، وجزء الجوهر جوهر، وهذا فيه غلط. فان جزء ما يحمل عليه انة جوهر بجهة ما لا يلزم ان يكون جوهر، فالكرسي يحمل عليه بجهة ما انة جوهر والهيئات التي بها الكرسيوية جزء الكرسي، ولا يلزم ان تكون جوهر بل للجوهر الذي هو من جميع جهاته^{٢٢٢} جوهر يكون جميع اجزائه جوهر، فان نفس كونه جوهر من جميع الوجود نفس كون

20

٢٢١ يش ١ ش ١ ط ١ يتغير فيها

٢٢٢ يش ١ ش ١ ط ١ الجوهر - بر ١ مرة جهاته

جميع اجزائه جوهرًا ، ان كان له جزء . والماء والهواء من الذى سلم انها جواهر محضة ، بل من حيث جسيماتها جواهر . وخصوص المائية والهوائية بالاعراض . فالماء جوهر مع اعراض ليس نفس الجوهر .

(87) ثم قولهم «الصورة مقومة للجوهر . فتكون جوهرًا وجوهرية الصور

- 5 كونها لا فى موضوع ، وكونها لا فى موضوع عدم استقناء المحل عنها وعدم استقناء المحل عنها هوئها مقومة للمحل» : فقولنا «الصورة مقومة للجوهر» ، فتكون جوهرًا كائنًا قلنا «الصورة مقومة للجوهر فتكون مقومة للجوهر» . فثبت بما ذكرنا ان الاعراض يجوز ان تقوم الجوهر والصورة لا نفس لها الا كل حقيقة بسيطة نوعية ، كانت جوهرية او عرضية فى هذا الكتاب . وليس فى العناصر شئ سوى الجسمية والهيئات لا غير واذا اندمجت الصور التى ائبقوها وقالوا انها غير محسوسة ، فثبت الكيفيات التى تشدد ويضعف .
- 10

القول ، لما ذكر المشائين الحجة على ان الجسم مركب من الهوى البسيطة .

- والصور الجسمية والنوعية ، بالتقرير الذى ذكرناه لهم وعليهم . ذكروا بعد ذلك ان ذلك الذى سمّوه «هوى بسيطة» لا يعمود وجوده دون الصورة ، ولا الصورة دون الهوى بالتقرير المذكور فى كتبهم . وربما حكموا ان للصورة مدخلًا فى وجود
- 15 الهوى بناءً على ان الصورة علة للهوى لعدم تصور خلوها عنها وتقوم الصورة بوجود الهوى . وهذا ليس بصحيح . اذ امتناع الخلو عنها غير دال على تقويتها بها ، ولو كان امتناع الخلو عن الشئ يقتضى ان يكون علة له مقومًا لوجوده لوجب ان تكون الاعراض اللازمة ، كالزوايا الثلاث للمثلث والزوايا للاربع ، وهى التى يتمتع انفكاكها عن موضوعاتها مقومة لوجود موضوعاتها . وليس الأمر كذلك . فان
- 20 اللوازم ثابتة لموضوعاتها حالًا فيها غير مستقنية عنها مع انها ليست علة لوجودها ولا مقومة له . ثم ان الحجة المذكورة متوجهة فى المقدار والوضع .

فنقول ، الهوى والجسم لو تجرد كل منهما عن المقدار او الوضع مع جواز

الإشارة إليه لكان لكل منهما مقدار ووضوح وكانت مجردة. هذا خلف. وإن لم تجز
الإشارة إليه ثم حصل لها مقدار ووضوح. فحصلوا في جميع الامكنة، أو لا في
شيء منها، محال. وفي البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح. كما ذكرتم في
الصورة.

- قوله: ثم منهم من بين أن الهوى لا يتصور وجودها دون الصورة. 8
أقول: تقرره أنه لو تجردت الهوى عن الصورة فلا يخلو إما أن ينقسم أو
لا ينقسم؛ فإن انقسمت، فهي جسم ذو مقدار فلا تكون مجردة وفرضناها كذلك،
هذا خلف؛ وإن لم تنقسم، لعدم ذلك الانقسام أن كان لذاتها لزم أن لا يقبل
الانقسام أصلا، وإن كان لغيرها فذلك الغير هو الصور وثوابها، وفرضناها مجردة.
والجواب: أنا نختار أنها لا تنقسم، لأنه يكون ذلك لذاتها فيمتنع عليها الانقسام. 10
فلما يجوز أن يكون عدم قبول الانقسام ليس لذاتها بل لعدم شرط القسمة وهو
المقدار فقط، كما أن فرض الزوايا في السطح دون الخط محال؛ ولا يصح أن
يورد هذا في الصور النوعية بأن نقول: لو تجرد الجسم عنها غاما أن يقبل
الانقسام والشكل بسهولة أو بصير أو لا يقبلها. وإما كان يلزمه ذلك لذاته، فلا
يتصور عليه غيره، ويثبت يجب عسوه. فأما لوورد عليه أن عدم قبوله القسمة 19
لعدم شرط القبول بسهولة أو بصير، أعني خلوه عن الكيفيتين الانفعاليتين، أو أن
قبوله القسمة بسهولة لعدم المانع، وهو إما الصورة الفلكية أو الصلابة. فلا يصح
هذا، فإن الصور النوعية لا تنهد المقدار والشكل والا لاستوى مقدار الكل والجزء
وكذا مقادير اشخاص النوع الواحد. وليس. بل الواقع لجميع الصور والاعراض
هو المخالف على ما يأتي ذكره.

20

قوله: ومن جملة حججهم أن الهوى أن قرئت مجردة.

أقول: هذه حجة ثالثة استجيب بها المشافون في أن الهوى لا يمكن خلوها
عن الصورة الجسمية وتقريرها أن الهوى لو تجردت عن الصورة وكانت غير مشار

اليها ، ثم فرض حصول الصورة فيها ؛ فاما ان لا تحصل في حيز اصلا ، او تحصل في جميعها ، وهما ظاهرا للبطالان ؛ او يحصل في حيز دون حيز ، وهو ترجيح من غير مرجح ، وهو محال . ولقاتل ان يقول ، انه يلزم من ذلك ان لا يحصل الهيولى متخصصة بصورة ووضع دون مخصص لا ان يلزم من ذلك ان لا يحصل الهيولى مجردة خالية عن الصورة ، فيكون امتناع حصولها في مكان خاص لعدم المخصص 5 لا لاستحالة التجرد والذي يلزم من هذه العجبة ان العالم اذا حصل ونقبت هيولى مجردة لا يقتصَر عليها بعد ذلك ان تلبس الصورة الجسائية لعدم المخصص بمكان دون غيره وامتناع الشئ لغيره لا يدل على امتناعه في ذاته ، وهذه من جملة المغالطات اللازمة من افعال الاعتبارات التي تلحق الشئ لذاته واخره .

قوله ، ويقرب مما سبق من حججهم قولهم في اثبات الهيولى لا يمكن تجردها عن الصورة انها ان تجردت اما ان تكون واحدة او كثيرة .

اقول ، هذه حجة واهمة احتج بها المظم «الاول» واتباعه على ان الهيولى لا تتجرده عن الصورة الجسمية . وبانها ؛ انها لو تجردت لا يمكن تكثرها لعدم المميز الذي انما يكون بالصور وتوابعها . وان كانت واحدة فتلك الصورة الواحدة ان اصبحت به الهيولى فيكون ذلك الانقسام بها لذاتها فيمتنع عليها التكثر بالكلية . 15 ولقاتل ان يقول ، ان الوحدة صفة عقلية اعتبارية تلزم من ضرورة عدم انقسامها وامتناع انقسامها لا تنفاه شرط التقسيم ، وهو المقطع الجرمي ولا يدل على عدم تجرد الهيولى عن الصورة الجسمية مطلقا ، بل بشرط ليس للصورة بعد التجرد عنها . فانه لو قال قائل ، يجوز ان يتجرد البعض عن الصورة دائما دون مقارنة صورة أخرى ، لم يكن هذا البرهان حافيا لدعواه الا اذا اراد انه اذا اقترب بعض الهيوليات 20 صورة جسمية دون البعض الآخر مع ان طبيعة الهيولى واحدة مشتركة كان في الهيولى تكثر وانقسام دون الصورة ، وهو محال . ولما ظهر بالبراهين القطعية ان الجسم ليس الا نفس المقدار لا غير استثنائها عن البحث الفصل في الهيولى

والصورة على الوجه الذى ذكره، الا ان الفرض من ذكر هذه العجيج بيان ما فيها من السهو والغلط .

قوله: ثم اثبتوا صورا أخرى .

اقول: ان جماعة المشائين اثبتوا صورا أخرى غير الجسمية تسمى «صورا

- لوهية» . وبما ان ذلك ان الجسم المطلق لا يتنوع ولا يقع فى الوجود الا بانضمام ما
 يتحرك وقوته : فان الجسم المطلق لو وجد مجردا عن الصور النوعية فاما ان يقبل
 حيث لا الانفصال والتشكل وتركه بسهولة او بعسر . او لا يقبلها . والتوالى باطله
 فكذا المقدم والزم بين . واما بيان بطلان التوالى ان الثانى ان صدق وجود جسم
 مطلق بلا صورة نوعية فاما ان يكون مستعدا لقبول الانفصال والتشكل او لا
 يكون . والاول . ان كان ذلك الاستعداد لقبول الانفصال والتشكل وتركه بسهولة .
 فهو الماء والهواء . وان كان بعسر . فهو الارض والحجر . والثانى . وهو الذى لا
 يكون مستعدا لذلك . كالفلاك والكواكب . ثم ان الجسم المطلق يقتضى أخذ هذه
 الاقسام لذاته انه لم يقتضيه لذاته . فاما ان لا يقتضيه لغيره مع انقسام الجسم
 بأحد الاقسام المذكورة . فمحال . اذ كل ممكن لا بد له من مرجع وان اقتضاء
 لغيره . فذلك المظاهر للجسم المطلق ان كان مقارنا له . فهو الصور النوعية : وان لم
 يكن مقارنا للجسم . فالأمر الخارجى يكون قد افتاد الجسم نفس الاستعداد او
 عدمه دون ان يلحظه أسرا يحصل به ذلك . وذلك محال . فالهوى لا توجد
 متضمنة الا بصورة^{٢٢٢} نوعية توجب الاختصاص بأحد الاقسام الثلاثة .
 فالتخصصات الاول . كصورة الفلكية والهوائية وغيرها . مقومات لوجود الهوى . اذ
 لو قرئت حقيقتها لما امكن تعقلها دونها فهي مقومة لوجودها . اى لا تحصل فى
 الوجود الا مقارنة لها . والتخصصات الثانى . فهي كقبول الانقسام والتشكل .
 وتركه بسهولة او بعسر . او عدم ذلك . فانها تعرض بعد تقويم الجسم بمخصمه .

- فانها استمدادات محضة، فالتخصيص بها يكون بمد التخصيص بما له الاستمداد .
ولقائل ان يقول ان للكلام عائد في هذه المفصلات، انها ان اقتضتها الجسمية
المطلقة لزمت تساويها في الكل، والتالي باطل، فكذا للمقدم والملازمة وظلان التالي
ظاهرا، لاننا نقول: الايراد متوجه صحيح ونحن لا ندعى ان الجسم لذاته يقتضيها .
8 بل الحق ان المفيد هو الفاعل الخارج بمن هذه الهيئة، ولا يقال ان قبول الانقسام
والتشكل وتركه بسهولة او بصر او عدم ذلك يفيد هذا الفاعل الخارجي او لا ولا
يفتقر الى الصور النوعية، لاننا نقول: ان تلك الاشياء استمدادات محضة ليست
طابع محصلة قائمة بنفسها تتقوم به الانواع المحصلة، بل هي امور عارضة تابعة
لذلك الامور المحصلة القائمة بها انواع الاجسام. اذ المفيد الخارجي لا يفيد نفس
10 الاستمداد، بل يفيد أمرا يهيمه الاستمداد وهي صور نوعية. فالمفيد الخارجي
يفيد براد هذه الانواع مزاجا يستمد به لقبول صور أخرى، كما يفيد الهواء حرارة
شديدة تستمد بها مادة الماء لقبول الصورة الهوائية. فالاستمدادات، وإن لمادة
الفاعل الخارجي فهي لا تُفاد الا بواسطة صورة^{٢١٥} الانواع المخافة بسبب وجود
الاستمدادات التابعة لصور الانواع، هذا على ما يقولون. ولقائل ان يقول: ان هذه
11 الخصوصيات الاولى^{٢١٦} المذكورة انها صور نوعية كصفات وهي في العناصر الحرارة
والبرودة والرطوبة والهوسمة، وأما في الافلاك فهيات وعوارض أخرى، ولا يقال
بان هذه الهيات المذكورة اعراض والاعراض غير مقومة للجواهر. وأما الصور
النوعية فهي جواهر فيجوز تقويمها للجواهر الجسمانية. فيقال في الجواب: ان
هذه الاشياء التي سميتموها «صورا نوعية» جوهرية مقومة لحقيقة الجواهر، ان كان
20 علة جوهرية لها ان الجسم لا يجوز ان يخلو عن بعضها، فعدم خلوا الشئ عن أمر
غير ذلك على تقويم ذلك الأمر له، فان اللوازم المرضية لا تخلو عنها ملزوماتها مع

٢١٥ ص ١ صرد

٢١٦ ص، المفصلات الاولى

- انها غير مقومة؛ فان الاجسام لا تخلو عن مقدار وشكل ووحدية وكثرة مع انها اعراض عندكم. فان قالوا: انما كانت اعراضا لانها تستبدل مع بقاء محلها. فنقول لهم: فهكذا يجب ان تقولوا في الصور المتبدلة مع بقاء الهوى بعينها، فكما لا يخلو الجسم عن صورة وبدلها فكما لا يخلو عن شكل وبدله؛ ومقدار وبدله. وان استدلو على جوهرية الصور النوعية وتقومها للجسم بكونها مخصصات 5 لوجود الجسم المطلق، ولذلك تكون مقومة لوجود الهوى المطلقة، فنقول لهم ليس من شرط كل مخصص ان يكون صورة وجوهرا. فان الطبيعة النوعية اتم تحصيلها من الجنسية، فوجب ان تكون مخصصات الانواع الجوهرية. كالانسانية، صورةا جوهرية اذ لا يصلح تقريرها وتخصصها دونها. كما قلتم بجوهرية الصورة المخصصة للاجناس؛ فان قلتم بان مخصصات الانواع تابعة للتخصص النوعي، وان كان 10 التخصص بها. فيقال لكم: ان صور الاجسام تابعة للمادية الجنسية، مع ان بها تخصصها وكل ما ذكرتم في الطبيعة النوعية من تمامها. وان مخصصات الانواع عارضة عن اسباب خارجة لا يتقوم بها النوع. يمكن ان يقال مثله في الجسم فان المخصصات له، كالصور النوعية، لاحقة بالاجسام والهويات باسباب خارجة، وهي ان كانت مقومة لوجودها غير مقومة لماهيتها. وقولكم: ان مخصصات الانواع 15 لا تقوم بوجود النوع بخلاف الصور المقومة لوجود الهوى. فيقال: ان استدلالكم بان الصور مقومة لوجود الهوى يشخصها بها فيلزم مثله في مخصصات الانواع التي هي اعراض لا يمكن وجود النوع في الاعميان الا بها، فظهر ان المخصص يجوز ان يكون عرضا. وهو من شرط تحقق الجوهر. وقولهم: ان الحقيقة النوعية تحصل ثم تتبعها المراض ليس يشن اذ الطبيعة النوعية، كالانسانية، ان حصلت 20 اولا ثم تتبعها المراض لزم ان تحصل انسانية مطلقة كلية ثم تشخص بعد ذلك، وهو ظاهر الفاء اذ المطلق لا يقع في الاعميان ولا تحصل الانسانية الا مشخصة وان كانت المراض ليست يشرايط التحقق للطبيعة النوعية، وكان الذي يتاز به كل

شخص من اشخاص الانسان ليس لازماً لحقيقته النوعية وكان يجوز لنا فرض انسانية باقية على الاطلاق حاصلة اولاً دون مميز، ثم لعقها الاعراض بعد ذلك؛ فان المراض التي يختص بها اشخاص النوع لا تقتضيها تلك الحقيقة النوعية ولا لوازمها، والا لوجب لتناقضها في الكل، وليس كذا. فيكون من قاعل خارجي؛ فاذا كانت الطبيعة النوعية مستثناة عنها كان لنا فرض وجودها دون الاعراض، وذلك محال. فالحق ان العرض شرط وجود الجوهر ومقوم لوجوده بالمعنى الذي ذكرناه؛ فاذا جاوزتم حصول الانسانية مطلقاً ثم تتبعها المميزات المخصصة فجوزوا حصول جسمية مطلقاً ثم تتبعها المخصصات، وكل ما يعتذرون به هناك يرد مثله في الانواع من غير تفاوت؛ ثم الذي يدل على انه يجوز ان يكون العرض شرط وجود الجوهر حكمهم ان القتل انما يقتضى الجسم لانه يقتل امكان نفسه، وامكان نفسه وتقتل الامكان عرضان، اذ تقتل الامكان غير تقتل الوجوب، والا لا تعد اقتضاها، وليس كذا. ولما كان تقتل الوجوب غير تقتل الامكان مع انهما زائدان على ماهية عرضان له عرضيان فيه ولما كان الوجود غير داخل في حقيقة الشئ، فالاول ان لا يدخل الامكان والوجوب فيه على ما سبق بهانه، فضلاً عن دخول ثقلهما. فاذا ظهر ان ثقلهما عرض، وحصل باعتباره ذلك جوهر روحاني وجوهر جسماني، فالاعراض لا محالة لها مدخل في وجود الجواهر العقلية والجسمية بضرب من العلية، او الاشتراط. وفي الحقيقة ليس مقوم الوجود الا الذي له مدخل ما في وجود الشئ لا غير. ثم الذي يدل على كون الاعراض لها مدخل في وجود الجواهر وان الاستعداد المستدعي لحدوث النفس للناطق وتعلقها بالبدن، اما هو المزاج البدني وهو عرض حال في الروح مع انه من شرائط حصول النفس الناطقة؛ ثم النفوس انما يتخصص ويمتاز بعضها عن بعض بعد الانفارقة بالاعراض، فان الاعراض يجوز ان تكون من مخصصات الجواهر وان التخصيص بها شرط وجود الحقائق النوعية. ثم العجب من هؤلاء المشائين القائلين بجوهرية

الصور، وأن الجوهر لا يتقوم وجوده وناته الا بالجوهر، كيف جوّزنا كون الحرارة
مطلبة للصور المائية، وعدم تلك الكيفية شرط في استمرار وجودها، غافا جاز ان
يكون عدم العرض شرطا في وجود الجوهر وعلة له، فلم ما جاز ان يكون وجوده
علة او شرطا لوجود الجواهر؟ وهل كان مقوم الوجود الا ما له مدخل ما في
وجود الشئ، فحسب؟ وهم قد اعترفوا ان المستدعي لوجود الصور الهوائية، انما
هي الحرارة التي هي من علل وجودها وحصولها مع عرضة الحرارة، فهذه المخالطة
وما يناسبها انما لزم من استعمال الالفاظ على المعاني المختلفة^{٢١٦} المستعملة عند
المشائين بمعنى الجوس المتقوم، وعند الاوائل بمعنى الاعراض. فان عندهم كل ما
حل في محل فهو عرض، وكيف كان سواء قوّم وجود المحل او لم يقوّم؟ ومراده
بغيرها كانه سرى، مندر، المستعمل عند الاوائل بمعنى الجسم من حيث انه قابل
لاسماء أخرى وسواء، عند المتأخرين بمعنى الجوهر البسيط الذي هو جزء
للجسم، او يكون لازمة للاستثناء عن القاعدة التي نسبة حجة بشوئها الى تلك
المسألة، وان ما استثنى عنها نسبة واحدة.

قوله: ومنهم من احتج بان في الماء والنار ونحوهما أمورا يغير جواب «ما

هو؟»

اقول: زعم جماعة المشائين ان كل ما غير جواب «ما هو؟» فهو جوهر،
وكل ما لم يغير جواب «ما هو؟» فليس بجوهر. والصور مغيرة لجواب «ما هو؟»
فيكون جوهر. ليقال لهم «ان بعض الاعراض مغيرة لجواب «ما هو؟» عند تبدلها
لتكون صورا؛ فان الخشب اذا اتخذ منه الكرسي، او الحديد السيف، فانه لم
يحصل منهما الا اعراض وهيآت، ومع ذلك لا يجاب عند السؤال عنها بـ «ما
هو؟» بانه خشب او حديد، بل يقال انه كرسي او سيف. وكذلك الدم محفوظ فيه
صور العناصر، على ما يقولون، وليس فيه الا اعراض وهيآت باعتبارها صار دما.

وسمع ذلك اذا سئل عنها بما هو؟ لا يقال انها عناصر او اركان او
 اسطوانات^{٢٢٨}، بل يقال انها دم وكذلك لا يجاب عن الیهت بما هو انه حجارة او
 طين او خشب او غير ذلك بل يقال انها بيت؛ واذا عمل من الایريشم والقطن
 ولكتان ثوب وسئل عنه بما هو؟ فلا يقال انه ایريشم او قطن او كتان، بل انه
 ثوب مع انه لم يحدث فيه الا اعراض منصوصة من القتل والنسج وغيرهما، وامثال
 ذلك كثير، فظهر ان من الاعراض ما هو غير لجواب «ما هو؟» عند حدوثه،
 ثم انكم لم تذكروا في تعريف الجوهر انه الذي يتبدل بتبدله جواب «ما هو؟»
 والعرض هو الذي لا يتبدل، بل عرفتم الجوهر بالموجود لا في موضوع والعرض
 بالموجود فيه وكان معنى «الموجود فيه» الموضوع لانتقال الشئ الى الحلول في المحل
 المتقوم دونه والمستفتى بذاته عن حلول ذلك الشئ، والجوهر لا يكون محله مستفتى
 عنه، بل هو مقوم لوجوده دون ماهيته؛ فان السال لا يقوم المحل، اذ لا يلتزم
 المحل في ثقله الى ثقل الحال، فالتقوم هو تقوم الوجود، فيرجع البحث الى ان
 حاجة المحل الى ما يحله من الصور واستثنائه عن الاعراض الحالة فيه ان كان
 لاجل التخصص او عدم الخلو؛ فقد عرفت ان بعض الاعراض يشارك الصور في
 ذلك وان كان ان الصور تتبدل بتبدلها جواب «ما هو؟» فبعض الاعراض كذلك.
 18 فليزمن ان يُسموا الكل صورا جوهرية، او الكل اعراضا، والحق ان الاعراض مغيرة
 لجواب «ما هو؟» والحقايق المركبة اثما هي بحسب التركيبات والاسامي، هي ما
 عرفته، واما الحقايق البسيطة، فلا اجزاء لها مختلفة لیتقوم فيها جواب «ما
 هو؟» عند تميز بعض الاجزاء؛ والضابط في حصول الانواع المركبة اجتماع جملة
 20 من الاعراض المشهورة لا غير، فلا يلتفت الى ما عداها حتى يتغير بها جواب «ما
 هو؟»

قوله: ومن حجبتهم ان هذه الصور جزء الجوهر.

اقول: زعم المشائون ان الصور بأسرها جزء للجوهر، والحقيقة الجوهرية اذا تبدلت بتبدل شئ هي الصورة لزم ان يكون ذلك الشئ، أعنى الصورة، جزء للجوهر، وجزء الجوهر جوهر، فالصور جواهر. والجواب: انكم ان اردتم بجزء الجوهر ما يحمل عليه من جميع الوجود انه جوهر فهو مسلم. وإن اردتم ما يكون جزءا باعتبار جهة واحدة فهو ممنوع. اذ الابيض يحمل عليه انه جوهر مع انه ليس بجوهر من جميع الوجوه فان البهاض يدخل في مفهوم الابيض وليس بجزء من حيث انه جسم جوهرى وهو جزء له من حيث انه ابيض. وكذلك الكرسي يحمل عليه بجهة ما انه جوهر مع ان الهبات التى بها الكرسية جزء للكرسي ولا يلزم ان يكون جوهرًا، وإنما الجوهر الذى هو من جميع الوجوه، هو نفس كون جميع اجزائه جوهرًا ان كان له جزء. ثم الماء والهواء وغيرهما من الاركان والافلاك من الذى سلم انها جواهر محضة، بل هي مركبة من جوهر وعرض فهي من حيث انها اجسام جواهر ومن حيث خصوص الماتية والهوائية اعراض. وحمل الجوهر عليها ليس لكون مجموعته جوهرًا، بل لاجل احد الجزئين الذى هو الجسمية. فالاجسام ليست نفس الجوهرية، بل هي جواهر مع اعراض.

قوله: ثم قولهم الصورة مقومة للجوهر.

اقول: قولهم ان الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرًا، فيه نظر من قبل ان جوهرية الصورة عبارة عن كونها لا في موضوع، ومعنى كونها «لا في موضوع» هو عدم استثناء المحل عنها، وعدم استثناء المحل عنها معناه انها مقومة للمحل فيكون اذا قلنا ان الصورة مقومة للجوهر، فيكون جوهرًا، كانا قلنا ان الصورة مقومة للجوهر فتكون مقومة للجوهر، فهو مقرر. فثبت ان الاعراض يجوز ان تقوم الجواهر. ونحن لا نعنى بالصورة الا كل حقيقة يسلط توعية سواء كانت جوهرية او عرضية هي هذا للكتاب دون المعنى الذى يذكره المشائون، وليس في الاجسام المصرية سوى الجسمية والهيات العرضية لا غير. واذا اندفعت الصور الجسمية

والنوعية التي ذكر المشافون انها جواهر ثابتة في الاعميان غير محسوسة فتبقى الكيفيات الاربع للمحسوسة، اعنى للحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وهى التي نشهد وتضعف.

قال الشيخ،

- (89) واعلم ان من قال «ان الحرارة اذا اشتدت فتتغيرها في نفسها ليس 5 بعارض فيكون بفضل». خطأ. فان الحرارة ما تغيرت بل محلها باشخاصها. واما الفارق بين اشخاصها فلمس بفصل؛ فان جواب «ما هو» لا يتغير فيها ولا ٢٢٩ هو عارض، بل قسم ثالث هو الكمالية والتقص. والمادة الثقيلة تتم ذوات اشخاصها العامة والناقصة على ان من التغير ما يزدى الى تبدل الماهية وكلام المشافين في الاشد والاضعف مبنى على التحكم، فان عندهم لا يكون حيزان اشد 10 حيوانية من غيره، وقد حدوا الحيوان بانه «جسم ذوقفس حساس معسرك بالارادة». ثم الذي نفسه اقوى على التحريك وحواشه اكثر، لا شك ان الحساسية والمتحركة فيه اتم فهمجرد ان لا يطلق في المعروف ان هذا اتم حيوانية من ذلك لا ينكر انه اتم منه. وتقولهم انه لا يقال ان هذا اشد مائبة في ٢٢٠ ذلك، ونحوها، كله بناء على التجوزات المرفقة فاذا منعوا وطولوا بلمية دعائهم، تبين ومن هذا 15 الكلام ٢٢١. ونحن سنذكر فيما بعد ما يختص به كل واحد من العناصر من الهومات وان ليس فيها الا ما يحس. والمشافون اثبتوا في الاشياء المتشخصة اموراً لا تحس ولا تُقبل بخصوصها حتى تسهر للحقايق، بعد ان خلست مجهولة. والحق مع الاقدمين في هذه المسألة.
- اقول، اعلم ان اصحاب المطلب الاول زعموا ان كل اشتداد، كالسواد 20

٢٢٩ ل. سر: لا.

٢٢٠ ط: من

٢٢١ يش: ش: + في اشتد قائما منعوا وطولوا بلمية دعائهم ويحس من هذا الكلام

- والهباض والحرارة والمبرودة وغيرها ، انما يكون بطلانها حصولى سواء آخر اشد منه وكذا يباح اشد من الاول والاختلاف بين الشديد والضعيف انما هو باثنتي عشر واحتجوا بان السواد والحرارة وغيرهما اذا اشتد ، فالتغير الحاصل ، فى السواد مثلا ، ليس بمعارض والا لم يكن الاشتداد فى نفس السواد والحرارة فيكون التغير والاختلاف بفصل فالاختلاف الذى بين السواد الشديد والضعيف نوعى ، وهذا غلط ، فان السواد لم يتغير وانما التغير هو المحل بتولّد اشخاص السواد عليه . ثم الاشخاص المتولدة على المحل ليس المميز بينها فصلا ذاتيا فان الشدة والضعف لا يتغير فيهما جواب « ما هو » ولا عرضيا خارجيا . والا لم يكن الاشتداد فى نفس السواد ، وليس كذلك . فالاشتداد بالكمالية والتقص بالكمالية خارجة عن ذات السواد اذ ليس فى الاعيان كمالية وسواد ، بل هما طهيعة واحدة وحيث لا يكون هذا السواد اشد من ذلك السواد بشئ يزيد على الاسودية ، بل هو نفس السواد ؛ واذا قلنا ان السواد الفلانى اشد . فليس معناه ان يبقى بهينه ويشتد ، بل يطل السواد الاول للضعيف ويحصل من الفارق سواد اشد منه ، اذ لو كان السواد الضعيف انما يشتد لانضمام شئ آخر اليه ، فان لم يكن سوادا فليست الشدة فى نفس السواد والمفروض خلافه وان كان سوادا فاجتمع سوادان فى محل واحد دون مميز ، وذلك محال . ثم لا يكون احدهما اشد .

قوله ؛ والماهية العقلية نعم ذوات اشخاصها .

- اقول ؛ مما احتج به المشافهون على ان اختلاف الشدة والضعف نوعى ان ذات الشئ ان كانت هى الزائدة فليست الناقصة والمتوسطة نفس الزائدة فليس نفس ذات الشئ بل هو نوع آخر . وكذا اذا كان ذات الشئ هى الناقصة او المتوسطة فليس الآخر نفس ذلك الشئ ، بل هو نوع آخر وهذا انما يتمشى فى الذات الواحدة الشخصية . وانما فى النوع الواحد الكل المقتل قلا . فان للخصم ان يقول ان الماهية العقلية النوعية ليست واحدة من الثلاثة بل النوع انما هو الكل الجامع

لثلاثة ولا يشترط في الانواع ما يختص بكل واحد واحد . فان الانسانية ليست نفس زيد ولا عمرو ولا محمد ولا الذكر ولا الانثى . بل النوع هو الذى يعم الكل . ومنشأ النقص اما وقع لهم من أخذ الكل مكان الجزئى . والذى ذكروه من اختلاف الانواع بسبب الشدة والضعف يتوجه في المقدار . فانهم منعوا في الشدة والضعف دين الزيادة والنقصان والمساوات فيه فانها وإن امتنعت على الذات الشخصية فغير معتنفة على النوع للكل المقدارى . فيقول القائل: كما جرتكم امتياز السواد الشديد عن الضعف بفصل ذلكى دين العرضى . فجوؤوا مثله في المقدار . فان الزائد منه لم يزد على الناقص بمرضى^{٢٣٢} والا لم تكن الزيادة في نفس المقدار فهو بفصل ذاتى . وحينئذ يلزم ان تكون الزيادة في نفس المقدار . فهو بفصل ذاتى . وحينئذ يلزم ان يكون كل مقدار كبير^{٢٣٣} نوعا وصغير نوعا ولا يقولون به . فان الذى يتنازع به أحد المتقاربن يساوى الحقيقة المقدارية . فلا يكون قدرا منه مقدارا وقدرا منه ليس بمقدار . فالمقروض فضلا مقسما للطبيعة المقدارية مرضى له فاختلف الشدة والضعف . ان كان لاختلافهما نوعا لزم ان يكون اختلاف الزائد والناقص في المقدار نوعا لاستواء الصحة . وليس كذلك في الزيادة والنقصان المقدارى فلا يكون الاختلاف في الشدة والضعف نوعيا . ويجوز ان يتأدى السلوك في الاشتداد والضعف الى واسطة تغالف الطرفين . كالحمرة بين السواد والبياض . فانها ليست بسواد ولا بياض بل السواد والبياض له بحسب الشدة والضعف مراتب منحصرة من اول الشروع وآخره . فانما خرج عنهما خرج عن السواد والبياض الشديد والضعيف ووقع في نوع آخر . كالحمرة . والى هذا اشار الشيخ بقوله على ان من التفسير ما يزدى الى تبدل الماهية . فافهمه .

قرله : وكلام المتأئين في الاشد والاضعف مبنئ على التحكم .

٢٣٢ لا يمرضى

٢٣٣ من الزيادة ... كبير

- اقول: كلام المشائين قبي الاشد والاضعف وقبول بعض المقولات لهما دون
 البعض ليس بمنين، ولا هو يبرهان^{٢٢٤}. بل اكثره منى على التحكمات الارادية
 والاصطلاحات المرفقة فمن جملة ما لا يقبل الاشتداد والضعف عندهم مقولة
 الجوهر وانما لم يقبل الاشتداد والضعف، لانها لا تضاد فيها، ومن شرط الاشتداد
 والضعف ان يكون بين الضدين. وزعم بعضهم ان عدم وقوع التشكيك فيها لامتناع
 5 الاشتداد والضعف وهو ضعيف، اذ ليس جميع انواع التشكيك بالشدّة والضعف؛
 فانه يكون بالتقدم والتأخر والاولى وغير ذلك مما لا اشتداد فيه ولا ضعف، ثم
 ينقسمون الجواهر الى اولى، وهى اشخاص؛ والى ثوان، وهى الانواع؛ وثالث، وهى
 لاجناس. ويقولون ان الاشخاص اولى بالجوهرية من الانواع اذ بها عرف الجوهر
 بالموجود لا فى موضوع اذ عرف ذلك من الاختصاص وسبقت التسمية لها بذلك،
 10 فهى احق بالمعنى الذى لاجله سُميت بالجوهرية. وكذا المفارقات اولى بالجوهرية
 من غيرها لسبقها بالوجود والانواع اولى بالجوهرية من الاجناس، لانها اقرب الى
 لتعصيل وانتم فى ذاتها وفى جواب «ما هو» من الجنسية؛ ويرد عليهم ان
 الجوهر جنس والجنس لا يقع فيه التشكيك فكيف يجوزون ان يكون بعض الجواهر
 اولى بالجوهر من الآخر والاولى والاخرى مما يقع به التشكيك^{٢٢٥}. واما ان الجوهر
 15 لا يقبل الاشتداد والضعف، لانها انما يكونان فيهما بين ضدين كالسواد والابيض
 والجوهر لا ضد له لانه ليس فيه ما هو اولى بالجوهرية من الآخر ولا اشد منه.
 والجواب: انهم يستلزمون ان الوجود الواجبي والملي اتم من الوجود المخلول واشد لانه
 ليس قائما بما هيته بل وبهوه نفس ذاته ووجود الممكنات قائم عندهم على الماهية
 لا يقرم بذاته وما يستقل بالقيام اتم فى كونه مما لا يستقل بذلك، ووجود الملة
 20 اتم من وجود المخلول فهى اشد، فانه لا يعنى بالشدّة القدرة على الماتمة، بل ما

٢٢٤ س، برهانى

٢٢٥ س، تشكيك

هو اتم واكمل من غيره: وبالاضعف الاتقص ومع ذلك فلهس الوجود الواجبي والعلل ضدین لما يقابلهما من الوجود الامكانی والمعلول اذ لا تماقب فیهما علی موضوع واحد، اذ لا موضوع للوجود الواجبي وموضوع الوجود العلی غیر الوجود المعلول، فسطحت احتجاجهم.

ثم الذي يدل على ان الجوهر يقبل الشدة والضعف وجوه:

5 الاول: ان الحيوان الجوهري حذر به «جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة» فالحساسية والمتحركة لما كانتا جزءا من العلة فالذي له حواس خمسة تامة وتحريك قوى، كالانسان اشد واقوى مما للبهوضة. ثم النفس قد تكون في بعضهم اقوى على الاحساس والتحريك من البعض الآخر. ولو لم يكن الجوهر يقبل الشدة والضعف ولم يكن كذا، بل كان يتساوى للكل في التحريك والاحساس، 10 وليس. وحد الحيوانية والانسانية وغيرهما من الجواهر. وان تساوى بالنسبة الى افراد فلا يقتضي ذلك ان لا يكون بعض الحيوان اشد من الآخر؛ فالجواهر فيها اشدية واضعفة سواء جاز إطلاق ذلك في اللغة لو لم يجز.

الثاني، انهم سألوا ان الجواهر العقلية اتم قواما واكمل تجوهرًا من الموجد 15 الجوهري المتطرفة في الجسم والذهن، اذ يصدق عليها انها ماحية لو وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع بهذا عرفوا الجوهر فقد اثبتوا ان بين الجواهر تماحية وكمالية، وهو معنى الشدة التي منعا ان تكون في الجواهر.

الثالث، ان المتقدمين، كالفلاطون وسقراط وفيثاغورس وغيرهم، كانوا يرين 20 ان جواهر العالم الجسماني ظلي وشيخ لجواهر العالم الروماني ويعنون بظلمتها انها معلولة للجواهر العقلية، وجوهر العلة يتقدم بالذات على جوهر المعلول لا بالوجود وكون المعلول مستفادا من جوهر العلة. فالعلة اتم واكمل من جوهر المعلول، وحيث يتبع تساويهما في كمال الجوهري وتماحها. فجوهر العلة اتم واكمل من جوهر المعلول، وهو معنى الشدة، فالجواهر قابلة للشدة والضعف، فلا يلتفت الى العرف

الغوى فانهم لا يطلقون ان هذا احد ماهية من ذلك وكذا غيره فان هذا انما هو بناء على التجوزات المعرفية والاصطلاحات اللغوية فاذا طرأوا بالبرهان ومنعوا سكتوا وذكروا ما لا حاصل له من جهة المعنى. ويتأتى بقية بحوث الجواهر واحوال الصور، وبه ليس فى كل واحد من العناصر الا ما يحس فيها وانها انما تتخصص بالهيات المرضية على ما هو رأى الاقدمين.

5

واما المشاؤون، فانهم يثبتون فى الشخصيات أمورا لا تحس ولا تعقل من انهولى والصورة لخصوصها بحيث تصور الحقايق الموجودة بعد ان علمت مجهولة على ما يزعمون، فان اكثر الاشياء عند هؤلاء مجهولة تساويهما فى خصوصية المقدار، وانما يلزم ذلك فيما تكون الاعداد فيها غير متناهية بالفعل^{٢٢٦} لا يعلم الا بعد الاستكمال والمفارقة، والحق فى هذه المسألة مع الاقدمين.

10

قال الشيخ،

قاعدة «فى ابطال الجوهر الفرد»

(89) ومن الغلط الواقع بسببه أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل^{٢٢٧}، قبل القتال، الجسم ينقسم الى ما لا ينقسم فى الوهم والعقل، بناء على انه لو انقسم الى غير النهاية، لكان الجسم وجزء منه متساويين فى المقدار لتساويهما فى قبل

القسم الى غير النهاية، وبسبب الجزء كلكه، محال. ولم يعلم هؤلاء ان القسم غير موجود بالفعل بل بالقوة، وليس لها اعداد حاصلة حتى يقال انه يساوى شيئا

و يفتاوت. ثم ليس من شرط ما لا يتناهى انه لا يفتاوت لا سيما اذا كان بالقوة؛ فان الالوف فى العقل ممكنة الى غير النهاية وهى تشتغل على مئات اعدادها اكثر من اعداد الالوف. ولا يخل بكونهما غير متناهيين. واستعالة

الجزء الذى لا يتجزء فى العقل والوهم للجسم شاهر؛ فان هذا الجزء، ان كان

15

20.

٢٢٦ م - تساويهما ... بالفعل

٢٢٧ ل - ال آخر

- فى الجهات فما منه الى جهة غير ما منه الى الاخرى، فيقسم. وايضا لو كان للجسم جزء لا يتجزء، لكان الواحد اذا قرض على ملتحق الاثنين، لما لم يتصور ان يماس كل كليهما، اذ لا يكون حيث لا يتجزء. ولا مقتصرا على ساحة احدهما فانه على الملحق فلا يد من التقاء شئ من كل واحد؛ فانقسمت الثلاثة. وايضا الواحد بين الاثنين ان يجب لى كل من الطرفين غير ما يلقاه الآخر فانقسم؛
- 5 او لم يجب فوجده وعدمه سواء، فلم يبق فى العالم حجم، وهو محال. واذا لم يتصور للجسم جزء لا يتجزء فلا يتصور لكل ما يكون فى الجسم حتى الحركة، فانها واحدة فى المسافة، فيلزم انقسامها الى غير النهاية من انقسام المسافة.
- اقول: من جملة المناطقات اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل. فمن ذلك قول المتكلمين فى اثبات الجوهر الفرد، ان الجسم ينقسم فى الزم والعقل الى ما
- 10 ينقسم اصلا بناء على العجة المشهورة لهم، ان الجسم لو انقسم الى غير النهاية لزم ان يكون الجزء، كالحصاة مثلا، مساوى الكل. اعنى للجبل. لان الجزء وكله اشترك فى انهما يقولان انقسم الى غير النهاية وكل ما كان كذلك فيجب اشتراكهما فى المقدار وتساويهما فى الخصوصية. اذ لا يكون ما لا يتناهى ازهد ما لا
- 15 يتناهى والا لكان ناقصا لما هو غير متناه. واذا اشترك فى اللانهاية الفسدة وجب ان تشترك فى خصوصية المقدار، والقابل باطل فالقدم مثله. وجوابه ان اشتراكهما فى اللانهاية الفسدة لا تقتضى تساويهما فى خصوصية المقدار وانما يلزم ذلك فيما تكون الاعداد فيها غير متناهية بالفعل^{٢٢٨}. اما اذا كانت بالقوة فيها غير متناهية، فلا؛ والوجود يكذب ذلك فان الالوف والاشات والعشرات كلها غير متناهية بالقوة مع ان بينها تفاوت مع انهما اشتركا فى اللانهاية؛ فان المئات عشرة
- 20 اضعاف الالوف والعشرات كذلك، اذ كل الف يشتمل على عشرة مئات والاشات على عشرة عشرات والمئود الثلاثة لا تتناهى بالقوة دون الفعل. فاشتراكهما فى مفهوم

- اللانهاية لا يقتضى تساويهما فى الاعداد ليلزم تساوى مقدارى الجزء والكُل ، اعنى الحصة والجبل . والحق ما ذهب اليه الحكميم ان الجزء الذى لا يتجزء فى العقل والوهم محال . فان من مسلّاتهم ان هذا الجزء الذى تتركب منه الاجسام وان لم يكن جسما ولا فى مكان فهو عندهم فى جهة . وحيث قد يقول لو كان هذا الجوهر الفرد موجودا سواء تتركب منه الجسم او لم يتركب تناهت الاجزاء فيه او لم تنهاهى لكان فى الجهات ، وكل ما هو فى الجهات فما يحاذى بعضها غير ما يحاذى البعض الآخر ، ينتج : لو كان الجوهر الفرد موجودا لكان البعض المحاذى بجهة غير ما يحاذى البعض الآخر . ويضم الى هذه النتيجة الصغرى كبرى ، وهى كل ما كان المحاذى منه بجهة غير للمحاذى منه للبعض الآخر فهو منقسم وهما وهما . انتج ان كان هذا الجوهر الفرد موجودا او كان منقسما وهما وهما ، ويستثنى نقبض التالى لتقبض المتقدم . وهو ان الجوهر الفرد غير موجود وهو مطلوب . وهذا الوجه اقوى الوجه الذى يطل على الجوهر الفرد اذ يدل على ابطال الجوهر الفرد مطلقا تتركب عن الجسم او لم يتركب . والوجه الاخرى انما قدل على ان الجسم لا يتركب عن الاجزاء دون ان يدل على ابطال الجوهر فى ذاته . الوجه الثانى على ابطال الجزء ، وهو فى الكتاب . وهو انه لو كان الجوهر الفرد موجودا لكان الواحد منه الموضوع على ملتقى الاثنين من الجواهر بما يماس^{٢٢٩} من كل واحد منهما شيئا ، وكل ما كان كذا ، فهو منقسم وينقسمان ، ينتج : لو كان الجوهر الفرد موجودا كان منقسما ، والتالى باطل فكذا المتقدم والصغرى تبين بان الجوهر المفروض على الملتقى ان لقى احداهما دون الآخر فليس على الملتقى وان بقى كليهما فليس بجوهر فرد . وان بقى من كل واحد شيئا ، فقد انقسم . واما الكبرى فظاهرة . الوجه الثالث . وهو فى الكتاب . فى ابطال الجوهر الفرد انه لو كان الجسم مركبا من الاجزائه لزم احد الامرين : وهو اما عدم الاجزائه بالكلية ، او

ان لا يتركب الجسم منها . ونسمى التالي باطل . فكذا المتقدم . وبيان اللزوم ان
 الجزء الذى فرضناه بين جزئتين لتحجب الطرفين عن التماس فيماس كل من
 الطرفين من الوسط غير الذى منه الآخر . فينقسم الوسط الذى فرضناه غير
 منقسم . وكذا كل وسطانى وان لم يحجب فيماس الطرفين كما سمتهما ، اذا لم يكن
 وسط فيكون حينئذ وجود الوسط وعدمه سواء فتداخلا وكل وسطانى كذا . فلا
 يزداد حجم الاجسام بانضمام الاجزاء وهو وان كان فى نفسه محال يناقض رأيهم
 ان اجسام العالم يتألف منها ؛ وان الوسط يحجب الطرفين عن التماس واما بطلان
 التالى بتسميه فهو بين ؛ والتداخل هو اعتماد المكانين بحيث يكفى مكان احدهما
 كليهما ، وهو بين البطلان . واذا بطلت الاجزاء التى لا تتجزه فلا يتصور لكل ما
 يكون فى الجسم من الحركة والزمان جزء لا يتجزه . واما الزمان فهو عبارة عن
 مقدار الحركة ، واذا لم يكن للحركة جزء لا يتجزه فلا يكون للزمان الذى هو
 مقدارها جزء . واما الحركة ، لا جزء لها لا يتجزه .

فالشئ بين ذلك فى كتبه بطريقتين ؛ احدهما ما ذكره فى هذا الكتاب ،
 وهو ان الحركة لا بد وان تكون فى مسافة مطابقة لها ، والمسافة ليس لها جزء لا
 يتجزه للمراهين التى مرت . واذا كانت الحركة مطابقة للمسافة فاذا كان للحركة
 جزء لا يتجزه لزم ان تكون للمسافة التى تطابقها الحركة جزء لا يتجزه وليس .
 فليس . وهذا الطريق مبنى على ان المسافة غير مركبة من الاجزاء . وذكر طريق
 آخر ، ان ليس للحركة جزء لا يتجزه لا تثبتى على المسافة ؛ ليس هذا موضح
 ذكره .

قال الشيخ .

قاعدة «فى ابطال الخلاء»

(90) واذا علمت ان الجسم ليس فيه ما يزيد على المقدار ، فلا يمكن ان
 يكون ما بين الاجسام خاليا ، لذ العدم الذى يفرض ما بين اجسام له مقدار من

جميع الاقطار . فان ما يتسع لجسم يفضل على ما هو اصغر من ذلك ، فله طول وعرض وعمق ، وهو مقصود بالاشارة ، فيكون جسماً ثم اذا حصل في الخلأ جسم ، فتصير الابعاد بعداً واحداً وتتداخل بحيث يلتقي كل واحد كل الآخر ، وهو محال . وكيف لا يستحيل ان يجتمع مقداران ولا يكون مجموع الاثنين اكثر^{٢٠} من احدهما .

5

قول : القائلون بالخلأ عرفوه بانه امتداد يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة لا في مادة من شأنها ان يملأها الجسم . فالامتداد جنس يتم الخط والسطح والجسم ؛ ويمكن فرض الابعاد الثلاثة ، يخرج به الخط المتقاطع على زوايا قائمة ، يخرج السطح وقائمة لا في مادة ، يخرج الجسم الطبيعي الحال في مادة ، ومن شأنه ان يملأ الجسم ، يخرج به الجسم الطبيعي الذي لا يملأ جسم آخر ، اذ هو في نفسه ملاً ، والخلأ الممرّف بهذا التعريف فيه رأهان؛ احدهما يجوز خلوه عن امتداد طبيعي يجاسمه بحيث يبقى فارغاً عن الاجسام ، ويسمونه «الاصحاب الخلأ» ، واليه مال المتكلمون . وثانيهما ان هذا الامتداد الخلأى الموجود لا يجوز خلوه عن الاجسام وهذا الرأي يوجب تداخل الجسم المتضمن مع البعد الخلأى حتى يخرج بعداً واحداً ، وهو محال . ثم اختلفوا بعد ذلك فالمجوزون بخلو الخلأ عن البعد اختلفوا . فقال قوم : ان وراء العالم خلأً غير متناه ، وقال آخرون ان لا خلأ الا القدر الذي فيه العالم وليس وراء العالم خلأً ولا ملاً ؛ واما اجسام العالم فقد يوجد بينها ما لا يتناسى فيكون بينها خلأً . ثم القائلون بالخلأ منهم من زعم انه مقدار ، ومنهم من زعم انه ليس بمقدار ولا شئ . ويدل على ابطال من قال بان وراء العالم خلأً لا يتناهى من سائر الجوانب وهو عدم صرف انه لا يبقى بينه وبين نفاة الخلأ متازعة اذ يصير معنى كلامهم انه ليس وراء العالم شئ ، وهو مذهب الحكماء ؛ ومع ذلك هو مناقض لما عرفوا به الخلأ انه بعد

20

يمكن فيه فرض الابداء الثلاثة. فان العدم للمحض لا يوصف بذلك، والقائلون بوجود الخلاء، فالذى يطل رأيه ان الخلاء امتداد موجود وكل امتداد موجود يجب فيه النهاية، فالخلاء الذى وراء العالم يجب فيه النهاية، وفرض لا كذلك، هذا خلف. واما الخلاء الذى بين الاجسام، وهو المسعى بـالهدم المظهور نهدي على ابطاله انه لو كان موجودا، فالجسم الشاغل له اذا زال وحصل فيه اصغر منه ذاهبا في الاقطار الثلاثة ويزداد عليه الخلاء المساوى لا كبر منه، فالاجسام المتباعدة يكون الخلاء بينها اكثر من التقاربة وكل ما قبل الزيادة والنقصان والمساواة فهو مقدار، فليس لا شئ؛ ثم الخلاء له طول وعرض وعمق. فهو قائم بذاته فيكون جسما لا خلا. فكل مترقب بان الخلاء مقدار يلزمه ان يعترف بجوهرية لانه يمكن فرض الابداء الثلاثة فيه مع جواز قصده بالاشارة الحسية، وكل ما كان كذا فهو جسم، ويحل من هذا التفصيل الفاظ الكتاب.

قال الشيخ:

حكومة

«فيما أُستدل به على بقاء النفس»

- (91) ومن النقط الواقعة بسبب تنوير الاصطلاح عند توجه النقض ما قيل «ان النفس لا تتمم اذ ليس فيها قوة ان تتمم وفعل ان تبقى لانها موجودة بالفعل وهي وحدانية». فأورد عليهم ان المفارقات حكمت بكونها مكنته مع انها بالفعل موجودة؛ وسكن الكون ممكن للاكون، ففيه قوة ان لا يبقى.
- اجاب بعضهم بان معنى الامكان في المفارقات هو انها متوقفة على مللها، حتى لو فرض عدم المللة لتبطلت لا ان لها قوة العدم في نفسها. وهذا الاعتذار غير مستقيم؛ فان توقفت على المللة ولزوم انتفائها من انتفاء المللة انما كان ناهيا لامكانها في نفسها؛ فكيف يفسر الامكان عند توجيه الاشكال بما يتبع الامكان، بعد الاعتراف بان الواجب بغيره ممكن في نفسه وامكانه في نفسه.

متقدم على وجوده بنيره تقدما عقليا . وإن القول كلها ممكنة ولا تستحق الوجود بداتها ؟

(92) ثم السجب انه قال «إن للكائنات الفاسدات تتعدم مع بقاء عليها دين

المفارقات» ، وأورد هذا حكما مطلقا ، وذلك محال . فإن العلة المركبة للكائنات

- 5 الفاسدات ، كالعلة في المفارقات فيما يرجع إلى الوجود بوجود العلة ، والكائنات الفاسدات من جملة عليها استعداد محلها وانتفاء ما يوجب بطلانها فلا تتعدم إلا لانعدام جزء من العلة . والأصحح له أن كان يذكر . بدل العلة مطلقا ، العلة الفعاضة من المفارقات ، فإن الكائنات تتعدم مع بقاء عليها^{٢٤٦} المفارقة ، ولكن انتفاءها إنما يكون لانتهاء بعض الأجزاء الأخرى للعلة . وكان ينبغي أن يقول
- 10 الاستحقاق الوجود في المفارقات ، وليس هذا موضع التطويل فيه ، بل الفرض التنبيه على جهة الغلط .

(93) ومن جملة المرافقات في دفع الإشكال قولهم «إن الوحدة في واجب

الوجود سلبية» معناه أنه لا ينقسم ، وفي غيره إيجابية وهي مبدأ العدد . والعدد شئ وجودي وكذا مبدؤه . ولقائل أن يقول: إن هذه الوحدة التي هي مبدأ العدد يوصف 15 بها أيضا واجب الوجود ، فأننا نقول للقيوم واحد ، وثانيه العقل الأول ، وثالثه كذا ، ورابعه كذا . فقد وصفناه بالوحدة التي هي مبدأ العدد ، لذا أضفناه مع أعداد الوجود ، فإنه واحد منها . فلم ينفع ذلك الاعتذار وتفسير الاصطلاح ، بل الحق أن الوحدة صفة عقلية لا غير كما ذكرنا .

- 20 أقول ، من جملة المغالطات الموروثة في العلوم تجهير الاصطلاح إذ توجه النقض عليهم . كما إذا قيل إن لنفس الناطقة لا تتعدم بعد مفارقة البدن إذ ليس فيها قوة أن تتعدم وقيل إن تبقى فانها موجودة بالفعل ، ووحدانية لا تركيب فيها ،

فلو جاز عليها العدم بعد وجودها لكانت باقية بالفعل قبل العدم وتكون فيها قوة ان تعدم وقوة ان تبقى. فتكون قوة العدم مقارنة لقوة الثبات؛ وما هذا شأنه يكون عدمه، نيسا يحمله وهو الذى يكون فيه قوة وجوده وعدمه، كالاعراض والصور بالنسبة الى حواملها؛ والنفس وحدانية وهى بالفعل موجودة فلا تكون فيها قوة لعدمية مقارنة لقوة الثبات، كالاعراض والصور لمتصور عليها العدم.

5

واورد بعض المشائين شكاً، وهو ان الجواهر العقلية المفارقة موجودة بالفعل وحدانية وهى ممكنة الوجود وكل ممكن الوجود ممكن العدم. فالجواهر المفارقة لها قوة وجود وعدم وينضم^{٢٤} ان تكون الجواهر البسيطة الوجدانية لها قابل فلا يكون لها قوة وجود وعدم.

10

واجاب بعضهم ان امكان الجواهر العقلية انما هو بالنسبة الى وجوداتها بمعنى انها متوقفة على علتها بحيث يلزم من عدم العلة المرجدة لها عدمها لا ان لها قوة العدم فى ذاتها. بخلاف المركبات التنصرية، فانها ممكن ان تعدم مع بقاء عللها الفاضلة لوجودها بسبب فساد يمرض فى جوهرها. وليس هذا الجواب صحيحا. فان الامكان المذكور هو الامكان الخاص الموصوف به جميع الموجودات ما هذا الواجب لذاته وهو يقع على جميع المكثات بمعنى واحد. فكيف يفسر

15

الامكان فى تلك الجواهر المفارقة بانها تعدم عند انعدام عللها. ثم يفسر الامكان فى العناصر بمعنى آخر مع كون الامكان واقعا عليهما بالسواء؟

وقرل «بعض المشائين» ان معنى الامكان فى الجواهر المفارقة هو توقفها على عللها وانعدامها بانعدامها ليس بحق. فان هذا المعنى ليس نفس الامكان وانما هو تابع للامكان، اذ افتقار المعلول الى العلة فى الوجود بوجودها وانعدامها بعدها تابع لامكاناتها فى ذاتها. وهؤلاء معترفون بان الواجب بتغيره هو ممكن فى ذاته وتتقدم على وجوده بتغيره بالذات. وليس فى ذلك فرق بين المجردات

20

- والتنصريات الكائنة للفاسدة والمقول كلها ممكنة غير مستحقة للوجود من ذاتها كغيرها . واما قول: «بعض المشتبه» ان الكائنات الفاسدات من التنصريات يمكن انعدامها مع بقاء عللها دون المفارقات وهكذا لورد هذا سلقا . وهو فاسد . فان العلة المركبة في الكائنات الفاسدات التنصرية ، كالعلة البسيطة في المفارقات العقلية ، في انها كلها يجب بوجود علتها وتتمتع بانتمائها : ^{٢٤٥} والعلة في المركبات التنصرية لو دامت لدام الملول لكنها غير دائمة اذ من جملة عللها استعداد محلها وانقضاء ما يقتضي بطلانها . اما مانع او مزاحم^{٢٤٦} فلا يمكن انتمائها الا لانعدام جزء من العلة التي لا يذوم وجودها . ثم ان الابراد بعد باق في النفس الناطقة وبهانه ان امكان وجودها في الهيولى التنصرية اعنى المادة البدنية ، وقد اعتزلتم به ، وحينئذ لا يتم الجواب : والجواب الاصلح ان يبدل لفظ العلة المطلقة بالعلة الفياضة من المفارقات ، اذ الكائنات التنصرية تنعدم مع بقاء علتها المفارقة بسبب انعدام بعض اجزاء علتها الاخرى غير العلة العقلية على ما مرّ بهانه . والمفارقات العقلية ليس لها من العلل غير العلة المفارقة . اذ لا مادة ولا صورة ولا استعداد مادي لها . وكان يجب على هذا للجيب ان يتأول الامكان بالقوة الاستعدادية القريبة التي لا تجتمع مع وجود الشئ لكان اول من ان يحدد اصل الامكان ، ولا استحقاق الوجود في المفارقات من الضرر . وقوله ان هذا الابراد يعوجه في النفس الناطقة اذ امكان وجودها في المادة البدنية المرجحة لوجودها على عدمها للاستعداد . فلا يلزم ان يكون استعداد عدمها في تلك المادة ؛ ولما كان الفرض من تلك البحوث التنبيه على مواضع السهو والغلط التي في العلوم الحقيقية ، فلا يطول الكلام في ذلك بعد ظهور المقصود .
- قوله^{٢٤٧} : ومن جملة المروغحات .

اقول: من جملة المفالطات الواقعة بسبب تغيير الاصطلاح عند توجه
 النقض. ما قيل ان الوحدة، ان وجب تخصصها ببعض الجزئيات، لم يجوز ان يوصف
 غيره وان امكن فيفتقر الى علة مستحصصة. فالواجب لذاته يقتصر الى علة نخصصه
 وحيتثذ يسمير الواجب لذاته ممكنا لذاته، وهو محال. ولا يقال في الجواب ان
 الوحدة في وجب الوجود سلبية، معناه انه لا تنقسم. وفي غيره من الممكنات
 ايجابية، معناه انه مبدأ للعدد ولما كان العدد أمرا وجوديا فيكون مبدأ كذلك، لأننا
 نقول عليه ان الوحدة التي هي مبدأ العدد يوصف بها ايضا واجب الوجود لذاته
 تعالى، فيقال الواجب لذاته التهم واحد؛ وثاني العقل الاول، وثالثه الثاني، وهكذا
 الرابع والخامس الى آخر مراتب العقول. وحيتثذ تكون قد وصفنا تعالى بالوحدة
 التي هي مبدأ العدد، فأتا أخذناه مع اعداد الوجود، وهو بالضرورة واحد منها.
 فلا يكون ذلك الجواب. وفيه الاصطلاح عند توجه النقض غير نافع، بل الحق
 كما عرفت، ان الوحدة صفة عقلية وهي من الاعتبارات الذهنية التي لا تنفتر الى
 تخصصها فان ذلك إنما يكون في طبائع لها وجود في الاعيان، فأما الوحدة
 والعدد فلا صورة له في الاعيان حتى يفتر الى مخصص.

قال الشيخ؛

حكومة

«في المثل الافلاطونية»

(94) ومن الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشئ مكانه قول المشائين في
 ابطال مثل افلاطون: ان الصورة الانسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة
 بذاتها لما تصور حلول شئ مما يشاركها في الحقيقة في المحل. فإذا انتقر شئ
 من جزئياتها الى المحل، فللحقيقة نفسها استدعاء المحل. فلا يستثنى شئ منها
 عن المحل، فيقول لهم قائل: ألستم اعترقتم بان صورة الجوهر تحصل في الذهن
 وهي عرض حتى قلتم ان الشئ له وجود في الاعيان ووجود في الازهان؟ فإذا

جاء أن تحصل حقيقة الجوهرية في الذهن وهي عرض، جاز أن تكون في عالم العقل^{٢١٥} الماهيات قائمة بذاتها، ولها اصنام في هذا العالم لا تقوم بذاتها، فانها كمال لغيرها، وليس لها كمال الماهيات العقلية كما أن مثل الماهيات الخارجية عن الذهن من الجواهر تحصل في الذهن فلا^{٢١٦} تكون قائمة بذاتها، لانها كمال أو صفة للذهن وليس لها من الاستقلال ما للماهيات الخارجية حتى تقوم بذاتها. فلا يلزم أن يطرد حكم الشر في مثاله.

(95) ثم حكمتكم بأن الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وعلى غيره؛ وفي واجب الوجود نفسه وفي غيره زائد عارض للماهية^{٢١٧}؛ فيقول لكم القائل: استثناء الوجود عن الماهية يتضاف إليها أن كان لنفس الوجود، فليكن الجميع كذا. وإن كان لأمر زائد في واجب الوجود، فهو يخالف قواعدكم^{٢١٨} ويلزم منه تكثير الجهات في واجب الوجود، وقد تبين^{٢١٩} أنه محال. وليس لكونه غير معلول، فإن عدم احتياجه إلى علل^{٢٢٠} لكونه واجبا غير ممكن. والواجب لا يجوز أن ينسب بسلب العلة فإنه إنما استغنى عن العلة لوجوبه. ثم وجوبه أن زاد على وجوده فقد تكثر وعاد الكلام إلى أن وجوبه الزائد على الوجود الذي هو صفة للموجود، أن كان تأهبا للموجود من حيث هو موجود ولازما له، فليكن كذا في جميع الموجودات والا يكون لعل؛ وإن كان لنفس الوجود، فالاشكال مشروجه. فيقال: إن استثنائه أن كان لعين الوجود، ففي الجميع ينبغي أن يكون كذا. فإن قال، إن وجوبه كماله وجوده وتساويه وتأكده، وكما أن يكون هذا الشر أشد

^{٢١٥} يش ١ ش ١ ط: العالم العقل - يرد عالم العقل

^{٢١٦} يش ١ ش ١ ط: ولا

^{٢١٧} ط: عارض له زائد على الماهية - يرد عارض للماهية - يش ١ ش ١ عارض له زائد الماهية

^{٢١٨} ق: قواعدكم

^{٢١٩} ط: بين

^{٢٢٠} ط: + إنما كان - يرد - إنما كان

اسودية من غمره ليس بأمر زائد على الاسودية، بل لكمال في نفس السواد غير زائد عليه، فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن لتأكده وتساميته. فقد اعترف هاهنا بجواز ان تكون للماهيات تسامية في ذاتها مستغنية عن المحل ونقص معوج اليه كما في الوجود الواجب وغيره.

- 5 اقول، ومن جملة الفلظ الواقع بسبب أخذ مثال الشئ مكان ذلك الشئ قول جماعة المشائين في ابطالهم مثل الالهى الافلاطونية التورعية القائمة بذاتها ان كل حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لا يختلف مقتضاها. فانما انفجرت بعض جزئياتها الى المحل وجب ان تكون الحقيقة النوعية لذاتها تقتصر الى المحل ايضا وحينئذ لا يمكن استثناء شئ منها عن المحل، فلو كانت الصورة النوعية في العالم العقل قائمة بذاتها وجب ان يكون الكل كذلك، فلا يتصور حيلول شئ مما يشاركها في
- 10 الحقيقة النوعية في المحل. لكن الصور النوعية، كالانسانية والفرسية والمانية والنارية وغير ذلك مما يشاركها في الحقيقة، قد سلت في محل فلا يمكن قيام شئ منها بذاتها ويلزم من ذلك ان لا يكون المثل النوعية المجردة عن المادة المسماة بالمثل الافلاطونية موجودة في العالم العقل. والجواب ان هذا الفلظ واقع بسبب أخذ
- 11 مثال الشئ مكانه فان المشائين اعترفوا بان صورة الجوهر تحصل في الذهن وهي عرض فيه: فانكم حكمت بان الشئ له وجودان، وجود في الاعميان ووجود في الاذعان؛ فانما جوزتم حصول حقيقة جوهرية في الذهن مع انها عرض فلم ما جوزتم ان تكون الحقائق في العالم العقل قائمة بذاتها ويكون لها اسنام في عالمنا هذا غير قائمة بذاتها؛ فان الحقائق التورعية الاسلية لها كمالية وتسامية في ذاتها تقتضى الاستثناء عن اقيام بالغير. وبما هذه الصور النوعية الجسمانية لما كانت
- 20 امثلة لتلك الحقائق كانت ناقصة مفتقرة الى محل تقوم به، اذ ليس لها من الكمال ما للحقائق العقلية كما ان مثل الحقائق الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل في

- الذهن، وهي غير قائمة بذاتها لكونها كمالات أو^{٢٥٩} صفة في الذهن وليس لها من الاستقلال ما للحقايق الخارجة عن الذهن بحيث تقوم بذاتها، وحيث لا يلزم أن يطرّد حكم الشيء في مثاله. ثم إنكم حكتم بأن الوجود واقع بمعنى واحد على الواجب لذاته وعلى جميع الممكنات فيهما وإن اشتركا في الوجود العاقل فإنه في واجب الوجود نفس الماهية فهو قائم بذاته لكمالية له في حقيقة ذاته وهو في غيره 5 من الممكنات غير قائم، بل هو عارض زائد على الماهية قائم بها مضاف إليها لنقص في ذاتها، وحيث أننا نقاتل أن يقول: لكم أن استثناء الوجود عن الماهية ينضاف إليها وتقوم بها، أن كان لنفس الوجود وجب أن يكون جميع الموجودات من الواجبة والممكنة كذا وأن كان لا مرّ زائد على نفس الوجود الواجب، فيلزم منه تكثير الجهات في واجب الوجود لذاته، لأن هناك وجوب محض واجب وأمر آخر يقتضي استثناء 10 ذلك الوجود الواجب عن ماهية تقوم بها وتتضاف إليها وهو يخالف قواعدهم.
- قوله: وليس لكونه غير معلول.

- «القول»: معناه أنه لا يجوز أن يكون استثناء الوجود عن انضمامه إلى الماهية وقباضه بها لكونه غير معلول، إذ الاستثناء الذي هو عبارة عن عدم الاحتياج إلى العلة إنما كان لوجوبه. فالاستثناء من خواص الوجوب وكيف يملأ 15 الاستثناء المفسّر بعدم الاحتياج إلى علة واجبة، ثم يفسّر الوجوب بسلب العلة، أعني عدم الاحتياج الذي هو الاستثناء وحيث يفسّر معنى البحث إلى تفسير الاستثناء وتعليله بالوجوب والوجوب بالاستثناء، وذلك محال. فيلزم أن يكون الوجوب زائداً على الوجود، وذلك يقتضي التكثر المتتبع في حقه تعالى، ومع ذلك يعود الكلام إلى ذلك الوجوب الزائد على الوجود الذي هو صفة للموجود أما أن 20 يكون تابعا للموجود من حيث هو موجود ولازما له أو لا يكون كذلك. فإن كان لا، وجب أن تكون جميع الموجودات كذلك والا يلزم أن تكون لعله، وذلك محال.

فى الواجب لذاته . وإن كان الثانى . اعنى ان يكون الوجوب الزائد على الوجود انما صار واجبا لنفس الوجود . فحينئذ يعود الاشكال من ان استثناء الوجود الواجب على ماهية يقوم بها كان لنفس الوجود وجب ان يكون الكل كذلك وإن كان لعله لزوم تكثر الجهات فى ذلك الواجب لذاته . وهو محال .

- 5 والجواب : الحق ان وجوب الوجود للبارى تعالى هو كماله وجوده وتماثيه وتأكيده . فاذا قلنا ان هذا الشئ اشد سواديه فليست الاشدية بأمر زائد على الاسود وغيره ، بل ذلك انما هو كمال فى نفس السواديه لا يزيد عليها فالوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن بكاليته وتماثيته وتأكيده . فكسالية الماهيات وتماثيتها يقتضى استثنائها عن المحل وتقصها بخرجها الى العلول كما فى الوجود الواجب والوجود الممكن .

10

قال الشيخ :

قاعدة «فى جواز صدور البسيط عن المركب»

- (96) يجوز ان يكون للشئ عدة مركبة من اجزاء . واخطأ من منع ان يكون لعله الشئ جزءان مطلقان بان الحكم اذا كان وحدانيا اما ان ينسب بكليته الى كل واحد ، وهو محال ، اذ ما ثبت بواحد لا يحتاج الى الاثبات بالآخر ، او لا يكون لاحدهما أثر فيه بوجه فليس بجزء للطة ، او ليس لكليهما أثر فالعلة غير مجموعتهما ؛ وإن^{٢٠٤} كان لكل واحد منهما فيه أثر فهو مركب لا وحداني . والنقط فيه انما ينشأ من ظنه انه اذا لم يكن لكل واحد منهما فيه أثر . فلا يكون كل واحد جزءا وذلك بين البطلان فان جزء العلة للشئ للوحداني لا أثر له بنفسه فيما يتعلق بذلك الشئ . بل للمجموع له أثر واحد لا ان لكل واحد فيه أثر ، فليس لكل واحد أثر ، ولا يلزم حكم كل واحد على المجموع بل للمجموع له أثر وهو نفس

20

المطلوب الواحدى . فكما^{٢٥٢} ان جزء الملة التى هى ذات اجزاء مختلفة الحقيقة ، لا يستقل باقتضاء المعلوم ، ولا يلزم ان يقتضى جزء المعلوم ، فكذلك الاجزاء التى تكون من نوع واحد . فانه اذا حرك الف من الناس شيئا من الانتقال حركة مضبوطة بزمنائها ومسافتها . لا يلزم ان يقدر واحد على تحريك ذلك الثقل^{٢٥٣} جزءا من تلك الحركة بل قد لا يقدر على تحريكه اصلا .

5

(97) وما يقال ان الجسم اذا كان عديم الميل ، لا يقبل الحركة فسرنا ؛ فانه ان قبلها ، فنفرض ان قوة ما حركته زمانا ومسافة ، وحركت ذمبل فى مثل تلك المسافة فلا بد وان يكون تحريكه فى زمان اقصر . فنفرض بقدر ما نقص عن زمان تحريك ذى الميل زمان عديمة جسما آخر ينقص ميله عن ميل ذى الميل المذكور ، فتحركه بمثل تلك القوة فى مثل مسافته فلا شك فى^{٢٥٤} انه ينقص زمان حركته بقدر نقصان ميله ، فتساوى حركته حركة عديم الميل ، وهو محال . للمثال ان يقول ، لم لا يجوز ان يكون الميل الضعيف ، الذى هو جزء لميل آخر ولا نسبة له الى كله معتبرا لا يقدر على مساوئته ما يماثله الكلى ؟ فيكون فى حكم عديم الميل على سياق المثال المذكور فى تحريك الثقيل . والعجب ان هذه العجبة التى ذكروها ترجب للافلاك والمحدد ميلا لا جرابها غير ما يحدث من نفوسها ؛ والمستدير

16

ارضاعه مساوية ؛ فلا يضمن استحقاق جانب ولا ميل^{٢٥٥} الى صوب معين .

(98) ولا يجوز ان يكون للشئ الشخصى علتان ، فانه ان كان لكل واحد مدخل فى وجوده ، فكيف واحد جزء للملة لا حلة تامة . وان لم يكن لاحدهما مدخل ، فالملة احدهما . والامر العام يجوز ان يكون له علة . كالحصاة مثلا .

^{٢٥٢} ط : وكما . م : فكما

^{٢٥٣} م : ١ ش : ١ ط : ثقل

^{٢٥٤} م : ١ ش : ١ ط : م - فى

^{٢٥٥} ط : - الا . م : - الا

فإنها قد توجبها مجاورة جسم^{٢٥٧} حارّ. وقد يوجبها الشماع والحركة. وهاتنا حكومات في بعض الادراكات والمدرجات نذكرها لأنها يُنتفع بها فيما بعد.

أقول: يجوز أن يكون للشيء البسيط علّة مركبة من اجزاء كعض العقول الصادرة عن جملة منها كما سيأتى تفصيله. وزعم بعض الناس أنه لا يجوز أن يكون لعلّة الشيء الواحد جزئان وعلّل ذلك بأن الحكم الوجداني لو جاز أن يكون لعلته جزئان فإن نسب بكلّيته إلّ كل واحد من ذهك الجزئين، فهو محال. إذ ما يثبت بجزء واحد لا يحتاج أن يثبت بغيره من الاجزاء. وإن لم يكن لاحدهما أثر في ذلك المعلوم فليس بجزء من العلّة؛ وإن لم يكن لكليتهما أثر فيه أصلاً فالعلّة غيرهما وإن كان لكل واحد منهما أثر واحد فالعلّة مركبة لا بسيطة ووجدانية. وهذا القلط انما نشأ من ظنه أنه إذا لم يكن لكل واحد من اجزاء العلّة في ذلك المعلوم الواحد أثر بانفراده فلا يكون كل واحد جزءاً من العلّة. وهو ظاهر الفساد؛ فإن جزء العلّة التي للشيء الواحد البسيط ليس لها أثر بانفرادها في المعلوم الواحد، وإنما المجموع له أثر واحد لأن لكل واحد أثر بانفراده؛ وإذا لم يكن لكل واحد أثر فلا يلزم أن يكون حكم كل واحد هو الحكم على المجموع فليس للمجموع إلا أثر واحد هو نفس المعلوم الوجداني؛ وثمّا كان جزء العلّة التي لها اجزاء مختلفة الحقيقة لا يستقلّ واحد منها باقتضاء المعلوم ولا يلزم أن يقتضى جزء المعلوم. فكذلك الاجزاء التي تكون من نوع غير مختلف الحقيقة لا يستقلّ واحد منها باقتضاء المعلوم. فإنه إذا حرك الف من الرجال حجراً عظيماً حركة مضبوطة زمانها ومسافتها وليكن حركته في ساعة مقدار عشرة أذرع مثلاً بالتسرع، فلا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر أن يحركه ويرفعه جزءاً من حصته من تلك، بل قد لا يقدر على تحريكه^{٢٥٨} أصلاً فضلاً عن رفعه؛ وإذا لم يقدر على التحريك

^{٢٥٧} بشر، ش، ط، ج، ص، ج، ج

^{٢٥٨} ل، ت، تركه

بالانفراد مع تأثيره عند الانضمام الى الياقوت^{٢٥٩} فوجود الواحد الذي هو جزء المدة كعدمه عند الانفراد^{٢٦٠}.

قوله: ان الجسم اذا كان عديم الميل.

اقول: هذا مذهب جماعة المشائين. فانهم يزعمون انه لا يتصور جسم

- عديم الميل ورمز ان ذلك على الطريق الذي سلكوه انه لو تصور وجود جسم عديم
الميل لا تمتنع الحركة عليه. والتمال باطل؛ فكذا المقدم. والتمال بين البطلان اذ
الحركة ممكنة على الجسم وبان الملازمة انه^{٢٦١} لو لم يكن وجود جسم عديم الميل لم
يمكن ان يتحرك حركة طبيعية لانها لما تكون عن الميل؛ ولما لتسوية فلو انها
لو كانت موجودة فيمتنع وقوعها الا في زمان اذ لا حركة دفعية مع ان الآن الدفعي
لا وجود له في الابهان ولا في زمان ايضا؛ ونفرض ذلك للجسم العديم الميل
«ج» ونفرض «ب» و «هـ» لهما ميل طبيعي. ويميل «ب» ضعف ميل «هـ» فاذا
حركنا «ج» بقوة قسرية مساوية في زمان معين وان تساويا في المسافة تفاوتتا في
الزمان، والا لكانت الحركة مع اثنائي كهي لا مع العائقي. وهو محال. فحركة «ب»
تقع في زمان اطول من زمان حركة «ج». ثم نفرض جسما ثالثا ينقص ميله عن
ميل «ب»، كنسبة نقصان زمان «ج» عن زمان «ب» وهو «هـ». وحركتنا بمثل قوة
حركتنا بها «ج» و «ب» قسرا في تلك المسافة. فلا شك انه ينقص زمان حركته
عن زمان حركة «ب» بقدر نقصان ميله عن ميل «ب»؛ وحسب يلزم ان يساوي
زمان حركته زمان حركة عديم الميل، وهو محال. ومنه يعرف انه اذا تساويا في
الزمان لزم تفاوتهما في المسافة على الطريق المذكور فيلزم تساوي «ج» و «هـ» في
المسافة. وذلك محال.

^{٢٥٩} س: الثاني

^{٢٦٠} يش: شي افراد

^{٢٦١} ل: - انه

قوله: فلتأكل أن يقول.

- اقول: تقرير هذا اليراد انه لا يلزم أن يكون تأثير الجزء جزءاً من تأثير الكل، فانه اذا كان الميل القوي مؤثراً في الممانعة، فلا يلزم أن يكون جزء ذلك الميل مؤثر في تلك الممانعة جزءاً من ممانعة الكل، فانه اذا اقتضى الميل القوي زماناً لا يلزم أن يقتضى الضعيف من الزمان ما نسبته الى زمان القوي كنسبة الضعيف الى القوي، كمثيرة من الرجال رفعوا حجراً مقداره عشرة أذرع، فلا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر أن يرفعه جزءاً من حصته وهو ذراع، بل قد لا يقدر على تحريكه فضلاً عن أن يرفعه، وإذا لم يقدر على تحريكه بانفراد، مع تحريكه عند الانضمام الى الباقي فوجود الواحد، اعنى جزء العلة، كعدمه عند الانفراد دون لزوم مجال وجزء العلة انما كان مؤثراً عند الانضمام لان تأثيره مشروط بانضمام باقي الاجزاء فلا يؤثر عند الانفراد لفقدان الشرط.

قوله: والمجبوب ان هذه العجبة.

- اقول: العجبة المذكورة على أن كل جسم لا يد له من ميل لما كانت لجميع الاجسام دخل في ذلك الحكم الافلاك والمحدد للجهات، لانها اجسام، فمن حيث الجسمية يصدق أن لها ميلاً جسمانياً وهذا الميل غير الميل العادى من نفوسها المسمى بالميل النفساني الارادى؛ والشئ يمنع أن يكون لها ميل جسماني يخالف الميل الحاصل من نفوسها المتحركة، إذ الافلاك بأسرها لما كانت مستديرة الشكل فليس بعض الاوضاع الممكنة بها اول من البعض الآخر؛ وكل ما كان كذا فلا ميل له. فالافلاك لا ميل لها من ذاتها من حيث الجسمية، ثم كل وضع يفرض للافلاك بالنسبة الى اجرامها ليس اول من غيره من باقى الاوضاع. وكل ما كان كذا امكن أن يتبدل بغيره بالحركة، وحيث أن لم يكن لها ميل يخالف جهة ميل حركة فهو مطلوبنا وإن كان له ذلك كان فيها مهول مختلفة بحسب اختلاف الحركات الحاصلة بسبب الاوضاع المتساوية الموجبة لعدم الممانعة والمدافعة.

الى جهة الميل؛ وإذا تساوت الميول الى الجهات المختلفة لزم ان لا يكون لسانر الافلاك ميل يخالف ميل نفوسها فيكون لها ميل نفساني ارادى لا غير.

قوله: لا يجوز أن يكون للشئ الشخصى علتان.

اقول: المعلوم اما ان يكون جزئياً شخصياً او كلياً، فان كان جزئياً

- شخصياً، كالحرارة المعينة، فلا يجوز ان يكون له علتان او اكثر، بحيث يقتل كل واحد منهما بالعلية والتأثير؛ فان كل واحد ان كان له مدخل في وجود المعلوم كان جزء العلة، والمجموع علة واحدة، وان لم يكن لواحد مدخل مآ، فليس علة تامة ولا جزء علة، فيكون العلة هو الآخر فقط وان كان المعلوم امراً كلياً كالحرارة المطلقة فيجوز ان يكون له علل كثيرة وليس معنى ذلك ان الحرارة الكلية توجد في الالهة ان او ان الموجود في الالهة ان يكون له علل كثيرة تامة، فان ذلك محال. بل معناه ان الكل لا يصح لوقوع جزئياته واحد من تلك الكثرة حتى يتوقف عليه بخصوصه، اذ بعض جزئيات الحرارة قد يقع لمجاورة النار وبعضها يقع بالشعاع وبعضها يقع^{٣٦٢} بالحركة فان الاشياء الكثيرة يجوز ان يكون لها لازم واحد بالشرع، وكذلك عرضي^{٣٦٣} مفارق ولا يجوز ذلك على الشخص الواحد والعلة اذا كانت واحدة من جميع الوجوه فيمتنع ان تكون لها معلولات كثيرة؛ والآثار المختلفة الكثيرة يجوز صدورها عن العلة الواحدة لاختلاف التوابل كاختلاف الزجاجات؛ وهادنا «حكومات» تتعلق بالادراكات والمدركات يريد الشيخ ان يذكرها في هذه «حكومات» فانها مهمة في الابحاث المثلية ينتفع بها المتألهين من انضلاء نهما بأشئ بعد.

قال الشيخ،

حكومة

«فى ابطال جسمية الشماع»

(99) ظن بعض الناس ان الشماع جسم وذلك باطل . اذ لو كان جما

كان اذا سدت الكوة بقتة^{٣٦٤} ما كان يغيب . فان قيل: بقيت اجسام صغار مظلمة

فزال ضوئها ، نسلكم ان الشماع نفسه ليس بجسم وايضا لو كان جما لكان

انعكاسه من الصلب اول من^{٣٦٥} الرطب ولتقص جرم الشمس اذا فارغها . وما حصل

الا على زوايا قائمة لا على ما يرى على جهات مختلفة فان جما واحدا بطبعه^{٣٦٦}

لا يتحرك الى جهات مختلفة . واشراكم اضواء سُرُج كثيرة حتى صار غليظا^{٣٦٧} ذا

عمق . وكلما ازداد اعداد المضيئ لزداد عمقه . وليس كذا . فليس مما ينتقل من

الشمس او من محل الى محل . بل هو هيئة . فلا ينتقل علتها المضيئ بواسطة جرم

شفاف كالهراب .

(100) وظن ان الشماع هو اللون وليس الشماع الذى على الاسود غير

سواده . قالوا: الالوان معدومة فى الظلمة وليس ان الظلمة سائرة فانها عدمية على

ما بين . وليست الالوان الا الكينيات الظاهرة لعامة البصر والشماع كمالية

ظهورها لا امر زائد على اللونية .

فلقائل ان يقول لهم: اذا سلم لكم ان الالوان عند انتفاء الضوء ليست

موجودة . لا يلزم ان يكون نفس الشماع . وليس تلازم الاشياء او شوق الاشياء

بعضها على بعض يلزم منه اتحاد الحقائق وما يدل على ان الشماع غير اللون

ان اللون اما ان يأخذ عبارة عن نفس الظهور . او عن الظهور على جهة خاصة . ولا

^{٣٦٤} ل ١ مره - بقة

^{٣٦٥} يث: ش: ط: + ما كان . يرو: س: - ما كان

^{٣٦٦} له بطبعه

^{٣٦٧} يث: ش: ط: غليظا . يرو: س: غليظا

يمكن ان يؤخذ اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر. فان الضوء، كما للشمس، ليس بنفس اللون وهو ظاهر للبصر. فكذلك الضوء اذا غلب على بعض الاشياء السرد الصلبة، كالشبع، ينجب لونها والظهور يتحقق بالضوء. فان أخذ اللون على انه ليس بمجرد الظهور بل مع مخصص^{٣٦٨}، فاما ان تكون نسبة للظهور الى السواد والبياض كنسبة اللونية اليهما، في ان الظهور لا يزيد في الاعيان بل نفس السواد، كما ذكرنا في اللونية، فليس في الاعيان الا السواد والبياض وبحودهما. والظهور محمول عقل، فلا يكون ظهور البياض في الاعيان الا حر. فالاتم بياضا ينبغي ان يكون اتم ظهورا، وكذا الاتم سوادا، وليس كذا. فاننا اذا وضعنا العاج في الشماع والتلج في الظل ندرك مشاهدة ان التلج اتم بياضا من العاج وان العاج الذي حر في الشماع اخضر وانور من التلج الذي في الظل؛ فنندرك على ان الابيضه غير الانورية واللون غير النور وكذا الاتم سوادا اذا وضناه في الظل والانتقص في الشماع كان الانتقص انور، والاشد سوادا انتقص نورا. وليس ذلك من الظلمة باعتبار كونه في الظل، فاننا اذا نقلنا الاتم سوادا الى الشماع والانتقص الى الظل، يصير الاتم انور مع بقاء اشديته. ولما ان يكون الظهور في الاعيان شيئا آخر غير السواد والبياض، فهو المطلوب. فيتضح مما ذكرنا ان الشماع غير اللون وان لم يتحقق اللون ذاته وليست هذه المسألة من مهماتنا، ولو كان الحق معهم فيها، ما كان يضرنا.

اقول: ذهب^{٣٦٩} بعض الحكماء الى ان الشماع جسم لطيف يثبت في الاشياء رحمه الحرارة الملازمة وهي سبب تسخينه وعند هؤلاء الكيفيات صور. ومن يقول بجسمية الشماع فلا بد وان تشارك الاجسام في الجسمية وتشاركها في النورية. فلا يكون الشماع عندهم هو الضوء الحاصل بمقابلة النور بل هو مع الجسم

^{٣٦٨} هو: طاء تنصص

^{٣٦٩} س: رجم

الحاصل له: فان قالوا ان الشعاع هو العرضي الذي هو النور فحسب. فلا يكون
 الخلاف بين الطائفتين متواردا على محل واحد، بل يلزم صاحب المذهب الاول ان
 يعترف بما قاله الثاني لا عترافه بجسميته المشتركة بين الاجسام؛ وبكون النورية
 زائدة على الجسمية اذ يمكن تنقل الجسمية بدونها، وحيتئذ لا يبقى النزاع الا
 في ان الحاصل من المنبر^{٢٧٠} عند المقابلة في المستنير، هو جسم ينفصل عن المنبر
 ثم يتصل بالمستنير، او هو مجرد نورية انفصلت عنه فحسب؛ واذا عرفت محل
 النزاع فالقائلون بمرضية الشعاع احتجوا بوجوده الاول لو كان جسما لكننا اذا
 سدونا الكوة التي في البيت بنته وجب ان نشاهد ذلك الجسم الشعاعي الذي كان
 في البيت، اما ساكنا او متحركا لامتناع بطلانه؛ فانه جوهر قائم بذاته لا يطل
 بهطلان اضافية عارضة له الى النهر. والاجسام لا يمكن بطلانها بالكلية وانما
 تغلغ ضرورة وتلبس أخرى مع بقاء المادة لا يقال ان الهيئة النورية زالت عن ذلك
 الجسم مع بطلانه، لاننا نقول ان القوابل الجسمية عندنا لها من الاستعداد لقبول
 الشعاع النوري ما للاجسام التي فرضتموها فيحصل الضوء فيها دون انتشاره الى
 الاجسام الشعاعية، ثم استعداد الاجسام الشعاعية لقبول الصور، ان كان بواسطة
 اللون، فالاجسام التي عندنا ملونة او شفافة، كالهواء الذي لا يقبل الضوء ولا
 يقال انه يقي في البيت بعد سد الكوة اجسام صفراء مظلمة فزال عنها الضوء؛
 لاننا نقول ان هذا القائل يسلّم ان الشعاع نفسه ليس بجسم ليزوال الضوء اللازم
 للشعاع الذي كان ادعى جسميته مع بقاء الاجزاء الصفراء المظلمة في البيت.

قوله: وايضا لو كان جسما لكان انعكاسه من الصلب اولى من الرطب.

اقول: هذا وجه ثان على ان الشعاع ليس بجسم. لاذ لو كان جسما مع انه
 يعمل افعاله من التسخين والاضائة بالانعكاس، ويجب ان تكون انعكاساته من
 الاشياء الرطبة، كالمياه والاطيان وغيرهما، اضعف مما يكون من الاشياء الصلبة.

- كالجبال والاحجار وغيرها ، لان انكاس الكرة المضروبة في حائط الى خلف اشد منها يكون من الماء ، والوجود بخلافه . فان انكاسات الاشعة من الاشياء الرطبة اشد واقل مما يكون من الاشياء الجافة . الوجه الثالث: لو كان الشعاع جسما لزم ان تنفذ الشمس والكواكب بخروج الشعاع يسيرا الى ان تنفذ وتضمحل في الادوار الكثيرة النهر المتناهية لتناهيها ؛ ولو كان جسما وجب ان لا يحصل عندنا الا عمل زوايا قائمة اذ حركة الاجسام كلها انما هو كذلك لانه اقرب الطرق ، فلم نر متحركا على جهات مختلفة فان الجسم الواحد لا يتحرك بالطبع ان يكون الى جهة واحدة وليس كذا . لانك ترى ضوء الصباح يتحرك الى جهات مختلفة فيضئ ارض البيت وجدرانته وسقفه . ولو كان جسما لزم ان يكون عند تراكم الشموع والسرر والاشعة الكوكبية ان يزداد الجسم الشعاعي سمكا وغلظا ، وليس كذا مع انه يلزم عند ازدياد غلظه ان يزداد كدوره وغلظا لا وضوحا وضاهما ، ثم لو كان جسما لزم ان يتداخل مع الهواء وان يدفع الاجزاء الهوائية الى جهة أخرى بحيث يدخل بعضها في بعض وتتوالى باطلة فالقدمات مثلاً . واذا بطل جسمية الشعاع فالحق انه عرض غير منتقل من الشمس وغيرها من المنهات الى المستنيرات ؛ فان الاعراض يستع عليها الانتقال من محل الى آخر ، بل هو هيئة تحصل في الاجرام عند مقاومة التبر بوسط جرم شفاف ، كالهواء والماء وغيرها ، والمفيض له هو العقل المفارق .
- وظن جماعة ان الشعاع هو اللون وليس الشعاع الذي على الاسود والابيض وغيرها من الالوان شيئا غير نفس السواد والبياض وغير ذلك ، وانما اختلفت الالوان باختلاف الاستعدادات . واستجوا على ذلك بان الالوان ليست حاصلة في الظلمة محبوبة بها عن الرقبة ، فان الظلمة عديمة لا يمكن ان تعجب ، فلو كانت الالوان موجودة لها حقيقة غير نفس الشعاع لوجب ان ترى في الظلمة وليس فليس . واللون انما هو كيفية ظاهرة بحاسة البصر التفاعل عنها والشعاع

كسالة ظهورها لا أمر قائم على نفس اللونية فإما لم يحصل انفعال البصر عنها في الظلمة فليست بموجودة؛ وإذا لم يوجد في الظلمة المدمية ووجدت في الشعاع، فاللونية نفس الشعاع. وأجابوا عن هذا الاحتجاج بأن عدم ظهور الألوان في الظلمة غير دال على عدم الألوان. وإنما يدل على انتفاء شرط الظهور، الذي هو الشعاع، أو أمر آخر. فالشعاع لازم لظهور الألوان لا نفسه.

قوله^{٢٧١}، وليس تلازم الأشياء أو توقف بعضها على بعض يلزم منه أن تتحد^٥ الحقائق.

أقول: إن حدّ اللونية أنها كيفية يتفصل عنها البصر فلا نسلم أنه حدّ. إذ انفعال البصر عن الشيء ليس نفس حقيقته بل تابع لحقيقته فيتحقق الشيء في الأول، ثم يلزمه انفعال البصر عنه وانفعال البصر بالفعل لا يلزم اللون إذ بعض الملونات والمضيئة غير مرئية بالفعل لعدم باصر أو لاختلال^{٢٧٢} البصر أو لانتفاء قصد. فانفعال البصر بالفعل ليس لازماً للونية ولا يقال إن انفعال البصر لازم للونية عند حضور الباصرة والمقابلة والتحديد. والثلاثة توجد في الظلمة مع عدم الرؤية؛ وذلك يدل على أن الألوان معدومة في الظلمة، لأننا نقول: إن انفعال البصر إنما يلزم اللون عند حضور الباصر والمقابلة والتحديد مع اشراق الشعاع ولأن انفعال البصر إذا توقف على أمور وراء اللونية على ما سلم الخصم فلم يبق في اللون إلا استعداد انفعال البصر، فعدم الانفعال عن الألوان في الظلمة غير دال على عدم الأمر المستبعد له. فإن قال إنه حيث يوجد اللون يوجد الانفعال فهو رجوع إلى الاستقراء^{٢٧٣} الذي عرفت ضعفه، فيجوز أن يكون في الظلمة لون غير منفعل عنه البصر بالفعل.

٢٧١ س ١ - قوله

٢٧٢ ل: اضلال

٢٧٣ ل: استقرار

قوله، ومما يدل على أن الشعاع غير اللون.

اقول، هذا طريق آخر يدل على أن الشعاع غير اللون. أن اللون إما أن

يؤخذ عبارة عن نفس الظهور البصر. أو عبارة عنه مع جهة خاصة من سواد أو

بياض وغيرهما من سائر الألوان. لا جائز أن يؤخذ عبارة عن نفس الظهور. فإن

جميع أضواء الشمس والكواكب وغير ذلك ظاهرة للبصر مع أنها ليست نفس اللون،

ولأن الأضواء الشعاعية إذا غلبت على الأشياء السود الصلبة، كالشبح، فإن سواده

يلبس مع وجود الظهور الشعاعي وتحققه وأن أخذ اللون عبارة عن نفس الظهور

للبصر مع خصوصية سواد وبياض وغيرهما فإما أن تكون نسبة الظهور إلى السواد

والبياض كنسبة اللون إليهما في أنهما خير زائدتين على نفس السواد واليباض في

الاعيان فحينئذ يلزم أن يكون الظهور من المحمولات العقلية، كاللونية، وأن لا

يكون في الاعيان غير السواد واليباض، فحسب. ويلزم من ذلك أن لا يكون

ظهور السواد في الاعيان إلا نفس السواد، فيكون الاتم سواداً لو بياضاً اتم ظهوراً

وليس كذلك، فإن الثلج لما كان اتم بياضاً من العاج فإذا وضعنا العاج في الشعاع

والثلج في الظل كان الثلج اتم بياضاً من العاج. والعاج انور واضوء من الثلج.

وكذا إذا وضعنا الاتم سواداً في الظل والانقص منه في الشعاع كان الانقص سواداً

اضوء والاشد سواداً انقص خروما. فالابيض والاسودية غير الانورية، واللون غير

النور والشعاع لا يقال إن ذلك انسا كان الاعتبار أنه في الظل النور الخالي عن

الظلمة فإنا إذا نقلنا الاتم سواداً أو بياضاً إلى الشعاع والانقص إلى الظل كان الاتم

سواداً وبياضاً إلى الشعاع^{٢٧٤} انور واضوء مع بقاء شدة الاسودية واليباضية، فيبقى

أن يكون الحق أن الظهور في الاعيان غير السواد واليباض، فيكون الشعاع غير

اللون وأن كان الشعاع شرطاً في ظهور الألوان فهذا هو التحقيق في هذه المسألة

التي ليست من المهمات الحكيمة التي إن كان الحق فيها معهم لم يمكن بلعقنا من

ذلك ضرر.

قال الشيخ:

حكومة

دفي تضعيف ما قيل في الاجصار

- 8 (101) ظن بعض الناس ان الاجصار انما هو بخروج شعاع من العين يلاقي المبصرات. فان كان هذا الشعاع عرضا فكيف ينتقل؟ وان كان جسما، فان كان يتحرك بالارادة كان لنا قبضه الهنا على وجه لا نضر مع التحديق، وليس كذا؛ وان كان يتحرك بالطبع فما تحرك ال جهات مختلفة ولكان نفوذه في المائعات اثني لها لون اول من نفوذه في الخزف ايضا اول من الزجاجات الصافية؛ ولكان نفوذه في الخزف ايضا اول من الزجاج اكثر؛ ولما شوهد الكواكب القريبة والبعيدة معا، بل كان يختلف على نسبة المسافة؛ ولكن الجرم يتحرك دفعة الى الافلاك، فيحرقها او يتسط على نصف كرة العالم ما يخرج من العين، وهذه كلها محالات، فالرؤية ليست بالشعاع.

- (102) وقال بعض أهل العلم ان الرؤية انما هي^{٢٧٥} انطباع صورة الشيء في الرطوبة الجليدية فوقع عليهم اشكالات؛ منها ان الجبل اذا رآناه مع عظمة والرؤية انما هي بالصورة والرطوبة، فان كان هذا المقدار لها، فكيف حصل المقدار العظيم في حدة صغيرة؟ اجاب البعض عن هذا بان الرطوبة الجليدية تقبل النسبة الى غير النهاية، كما بين في الاجسام، والجبل ايضا صورته قابلة للقسم الى غير النهاية فيجوز ان يحصل فيها، وهذا باطل. فان الجبل وان كان قابلا للقسم الغير المنتهية^{٢٧٦}، وكذا العين، الا ان مقدار الجبل اكبر من مقدار العين بما لا يتقارب، وكذا كل جزء يفرض في الجبل في القسمة على النسبة اكبر من اجزاء

^{٢٧٥} يش؛ في طه هو. يو. س. هـ

^{٢٧٦} طه الى غير النهاية

العين، فكيف ينطبق للمقدار الكبير على الصغير؟

- (103) وقال بعضهم ان بنفس تستدل بالصورة وأن كانت اصغر من المرئى،
على ان ما مقدار صورته هذا كم يكون اصل مقداره، وهذا باطل، فان رؤية المقدار
الكبير انما هو بالمشاهدة لا بالاستدلال. وبعضهم جردوا^{٢٧٧} ان يكون فى مادة
واحدة مقدار صغير لها وآخر كبير هو مثال للغير. فالزعمهم النخسب بان المقدار
الذى هو للجبل، اذا انطبع فى الجليدية لا يجتمع مع ما يفرض اجزاء ذلك
الامتداد، بعضها مع بعض فى محل واحد، فانه لو كان كذا ما بقى مشاهدة
الترتيب. واذا لا يجتمع ما يفرض اجزاء ذلك الامتداد، فكل ما يفرض جزءا
لذلك الامتداد فهو فى جزء آخر من الجليدية. فان استوى مقدار الجليدية مع
مقدار الصورة الامتدادية للجبل، فلا يتصور مشاهدة عظمه وان زادت الصورة
الامتدادية على مقدار الجليدية وقد استغرقت اجزاء الجليدية باجزئائها، فلها اجزاء
وامتداد خرج عن حد العين، فلا يرى كما هو ولا يكون فى محل. ومن انصف
تفطن لصعوبة انطباع الشبح. وهذه قاعدة مهمة جدا فها نحن ببسمله.
- اقول: قد ظهر لك ان للشماع عرض حال فى الاجسام ليس بجسم!
وزعم ارباب العلوم الرياضية ان الابصار انما هو مشروط بخروج شماع من العين
يلاقى المصبرات، فيحصل عنده الابصار. وهذا رأى من لا رياضه له بالأمور
الروحانية ولا بالأمور الطبيعية؛ فاذا ارتاض فيها ظهر له الحق، ومنهم من زعم
ان الشماع الخارج من المصدر يتصل بالهواء المتصل بالمرئى، ويصور الشماع المتصل
بالهواء^{٢٧٨} سببا للابصار ويدل على ابطال مذهب الشماع ان ذلك للشماع الخارج من
العين ان كان عرضا؛ فقد عرفت ان الاعراض لا تنتقل من محل الى محل حتى
يحصل الابصار بذلك؛ وان كان للشماع الخارج من العين جسما متحركا،

^{٢٧٧} ينشأ من مادة جردة، يورد جاز

^{٢٧٨} لـ - ويصور شماع المتصل بالهواء

تحركته ان كانت بالادارة فارادته اما له او لنا : فان كان له ، فهو حيوان ذو شعور
 وادراك ، فيكون ادراكه له لا لنا : وان كان ارادته لنا كان لنا ان نقبضه اليها بحيث
 ينتج البصر ولا يرى شيئا لا من المضئيات ولا من المستضيئات لانقباض الشعاع
 اليها بالارادة ، وليس الأمر كذلك : وان كانت حركته بالطبع وجب ان لا يتحرك
 الى جهات مختلفة ، بل كانت حركته الى جهة واحدة كالاجسام العنصرية : لان
 5 الابصار لو كان يخرج شعاع من العين يلاقى البصر لوجب ان يكون نفوذ ذلك
 الاشعة التي بها الابصار في المائنات التي لها لو كان ، كالخلل والماورد والادهان
 وغيرها ، اولى من نفوذها في الزجاجات الصافية لصلابتها وليس المائنات السهلة
 النفوذ لثقلها ، وكذلك كان ينبغي ان يكون نفوذ الاشعة في الاواني الخزفية اولى من
 10 نفوذها في الزجاجات الصافية لكثرة مسام الخزفية وقلة الزجاجية ، وليس الأمر
 كذلك : وايضا لو كانت الرؤية الاشعة الخارجة من البصر لما امكن ان تشاهد
 الكواكب القريبة والبعيدة دفعة واحدة على ما هو الواقع في الوجود ، بل كان يجب
 ان تختلف الرؤية والمشاهدة بحسب اختلاف نسبة المسافة فلم تشاهد القوابل التي
 هي في غاية البعد مع القمر اذى هو اقرب اليها مع بعد المسافة بينهما : ثم لو
 15 كان الشعاع جسما وه الرؤية فكيف تحرك دفعة واحدة الى الافلاك وخرق طبقاتها
 حتى وصل الى الثوابت في آن مع انه لا حركة دفعية ، والافلاك لا تخرق : وكيف
 انبسط ذلك الشعاع الخارج من الحديقة الصغيرة على نصف كرة العالم دفعة واحدة
 فادركها : وهذا من المعاييب التي ليس في العالم اعجب واغرب منها : واذا ظهر
 استحالة هذه الأمور كلها فالتحق ان الرؤية ليست بالشعاعات .

20 واما رأى من ظن ان الابصار انما هو يخرج شعاع من العين يحصل
 بالهواء المتصل بالمرأى ، فهو باطل . لان الشعاع الخارج من العين لو احوال الهواء

الى كيفية صالحة للجاسام^{٢٦٦} لحصول الابصار لوجب ان تكون الكيفية الموجبة
للابصار عند كثرة الناظرين اقوى لاتصال الشمع وتحويل الهواء والشدّة والضعف،
وحيثئذ يلزم ان يكون الابصار اقوى واشد مما يكون عند الانفراد ولكان ضعفاء
البصر للابصار اقوى من الانفراد لان اتفعال الهواء من المجموع اشد من اتفعله من
الواحد. ولكان يجب ان لا ترى الكواكب اذ الهواء المتفعل لا يصل اليها .
قوله: وقال بعض اهل العلم.

اقول: ذهب المعلم الاول واتباعه من القدماء والمتأخرين حتى الرئيس ابي
علي الى ان الرؤية ليست بخروج الشمع ولا بدّ حول شئ في العين، بل هو
بانتطاع صورة الخرى في الآلة البصرية، اعنى الرطوبة الجليدية. لا بان الصورة
تتقل عن الشئ الى الرطوبة الجليدية فان انتقال الاعراض محال. بل الصورة
تتصل في الرطوبة الجليدية من الكفاري لاستعداد حاصل بالمقاومة تنجز القوى
البشرية من تعمله. ثم الرؤية ليست بمجرد الانتطاع في تلك الرطوبة الجليدية
والا لوجب ان يرى الشئ الواحد بين الانتطاع في جليدي العينين. وليس، بل
يتأدى الشئ من الرطوبتين في المصطفين المجوفتين بواسطة الروح المصوب فيهما
الى ملتقاهما الصبيبي فحيثئذ يحصل ابصار ذلك الشئ.
قوله: فوق عليهم اشكالات.

اقول: اعترض اصحاب الشماع على اصحاب الانتطاع بوجوه: منها ان
العقل يمنع انتطاع العظيم، كنصف كرة العالم والجيال الشامخة والمسافات النائية في
المحل الصغير، اعنى الرطوبة الجليدية، فتشبعكم علينا بخروج شعاع من الجليدية
لتتصل دفعة واحدة بنصف كرة العالم ليس ما شئ من انتطاع ذلك في الجليدية، بل
يقول ان خروج جسم شعاعي صغير من البصر عظم^{٢٨٠} بعد الخروج ويتدخل ثم

يتصل بنصف كرة العالم فيدركه أمر ممكن؛ ولما انطباع نصف كرة العالم في
 الجليدية والجبالي الشاهقة، فهو محال. لانها اذا حلت فيها مع بقائها على العظم
 لزم مساواة العظم للصغير، وهو محال. وإن لم يحق لزوم ان لا يرى عظمه وهو
 مكابرة للعقل؛ وأما ما اجاب به بعض اصحاب الانطباع عن الايراد المذكور على
 قاعدة الانطباع ان هذه الاجسام العظيمة ما قبلت للتقسمة الى غير النهاية، فكذا
 الجليدية. فجاز ان يكون اشتراكهما في الانقسام الى غير النهاية بقضى ارتسام
 الكبير في الصغير، وهذا ليس بشئ. فان الاجسام وإن كانت قابلة للتقسمة الى
 غير النهاية وكذا الجليدية الا ان الاجسام الكبيرة تقسم الى اجزاء كبيرة لا
 يحصى كل واحد منها اكبر من الجليدية مرارا كثيرة فضلا عن اجزائها، فكيف
 يصور ارتسام هذه الاجزاء الكبيرة في الجليدية الصغيرة؟ وكيف ينطبق المقدار
 الكبير على المقدار الصغير؟ وهذا القلق يناسب ما يقولون الجبل ثمة قشرة
 فتسعه للهرل كل واحد منهما الانقسام الى غير النهاية، وهو كلام لا ينهني ان
 يذكر.

قوله، وقال بعضهم ان النفس تستدل بالصورة، وإن كانت اصغر من المرئي

على ان ما مقدار صورته هذا، كم يكون اصل مقداره؟^{٢٨١}

القول، زعم بعض الناس ان انطباع الكبير في الصغير وان كان محالا اذ
 لا يمكن ان ينطبع في الجليدية الا ما يساوى مقدارها، لكن النفس تستدل بعد
 ذلك المقدار، الذي ارثسم فيها ان الذي صورته هذا كم يكون اصل مقداره؟ وهذا،
 وان كان اصلي ما ذكره، فهو ايضا ضعيف. فانا لذا ادركنا جبلا مقداره ارتفاعه
 مائة فرسخ على سبيل المشاهدة فانا لا نجد في البصر جزءا صغيرا يستدل به على
 الباقى؛ بل الحق أننا نرى لكل دفعة واحدة مشاهدة لا يمكن معه التشكل ولا
 يقال ان النفس تشاهد بصورة مقدرة حاصلتها فيها، لأننا نقول انهم يسمعون ان

المقادير الجبرمية لا يمكن حصولها في النفس إذ لو أمكن ذلك دون واسطة العسر
لزم استنفاؤها عنه. وليس: ولأن المصّر إذا كان هو القدر الذي في الجليدية
فيستأز عن الباقي بمرتبة الابصار. وحيث لا يكون الباقي مصراً.

قوله: وبعضهم يجوز أن يكون في مادة واحدة مقدار صغير لها وآخر كبير

هو مثال للثبوت^{٢٨٢}.

5

اقول: انه قد أجاب بعض الناس عن الايراد المذكور على قاعدة كيفية
انطباع العظيم في الصغير يجوز أن يكون في مادة واحدة مقدار صغير لها ومقدار
آخر كبير هو مثال للثبوت، فالمادة عنده قابلة للمقدار الصغير والكبير، فيكون
المقدار الصغير حاصلًا في مادة الجليدية على أنه مقدارها. والكبير حاصل فيها
على أنه مقدار شبح الشئ المصّر، ومثاله. واجيب عن هذا بأن شبح المقدار
الكبير ومثاله، كجبل مثلاً، إذا انطبع في الجليدية لا يمكن أن يجتمع مع ما
يفرض أنه اجزاء ذلك الامتداد بعضها مع بعض في محل واحد وهو الجليدية؛ إذ
لو كان كذلك، لم تبق مشاهدة ذلك الجبل مع ثبوتيه. وإذا لم يجتمع المنطبع الذي هو
الجبل مع ما يفرض اجزاء ذلك الامتداد، فيلزم أن يكون كل ما يفرض من جزئه
لذلك الامتداد، فهو في جزئه آخر من الجليدية. وحيث لا يخلو لما أن لا تُفصل
الصورة المثالية على الجليدية أو تُفصل. فإن لم تُفصل الصورة الشبحية عليها، بل
ساوى مقدار الجليدية مع مقدار الصورة الامتدادية لذلك الجبل المرئي، فلا يرى به
الجسم العظيم ولا يشاهد كما هو. ونحن نرى الأجسام العظيمة كما هي؛ وإن
فصلت الصورة الامتدادية الجليدية على مقدار الجليدية، فقد استغرقت اجزاء
الجليدية باجزائها فلا بد وأن يكون لها اجزاء وامتدادات خارجة عن حد العين،
وحيث لا فقد تجاوز أطراف الصورة المثالية الجليدية وجميع مدركات الانسان، فلا
يدرك المرئي الجبل كما هو ولا يكون ذلك القدر في محل، بل المدرك مقدار ما

20

انطبع في الرطوبة الجليدية لا غير . ومن نصف من نفسه تظن لصعوبة انطباع الاشباح وطلان الشماع المرئي الخارج من العين . وهذه المسألة من القواعد المهمة في هذا الكتاب وستطلع على ذلك في «القسم الثاني» من الانوار، ان شاء الله تعالى .

قال الشيخ،

5

قاعدة «في حقيقة صور المرايا»

(104) اعلم ان الصورة ليست في المرآة . والا ما اختلفت رؤيتك لنفسك فيها باختلاف مواضع نظرك اليها . وايضا اذا لمست المرآة باصبعك . وهي بعيدة عن وجهك بذراع . صادقت بين صورة اصبعك وملتقى اصبعك ايضا وبين صورة الوجه مسافة لا ينس بها عتق المرآة على ان الصورة لو كانت فيها لكانت في سطحها الظاهر . اذ هو المستقر منها . وليس كذا . وليست هي في الهواء . وليست هي في البصر . لما سبق من انها اكبر من الحقيقة . وليست هي صورتك بعينها على ان يتمكن الشماع من المرآة كما ظنه بعضهم . فاننا قد اطلقنا الشماع . وليست هي نفس صورتك تراها بطريق آخر^{٢٨٢} . فانك قد ترى مثال وجهك اصغر من وجهك بكثير مع كمال هيئته بجميع هيئة جميع الاعضاء . وايضا هي متوجهة الى خلاف توجه وجهك . وايضا لو كان بانمكاسي شماع . فكان ما ينعكس من المرآة الصغيرة . ان اتصل بجميع الوجه لرؤى على مقداره لا اصغر منه . وان اتصل ببعض الوجه او بعض كل عضو وجهه فما رؤى هيئة الوجه وكل اعضائه تامة . ولما امكن ان يرى الرائي اصبعه وصورتها . فان الشماع اذا اتصل بالاصبع واتحد فلا يرى الا الاصبع مرة واحدة ولا صورة . وليس كذا . وايضا لو كان^{٢٨٤} من يرى مثال الكوكب في الماء وقع حركة شعاعه الى الكوكب دفعة فان رؤية الماء وصورة

10

18

20

^{٢٨٢} ينس : مر ١ ل ١ اخرى

^{٢٨٤} ينس : مر ١ ل ١ فكان

الكروكب دفعة . ولأنّا تبين أن الصورة ليست في المرأة، ونسبة الجليدية إلى المبصرات كنسبة المرأة، فعلى الصورة التي قرض هؤلاء الناس فيها كماله صورة المرأة .

ثم إن البصر إذا لحسنا به اجساما على سمت واحد بينها مسافات طويلة وهي عظيمة المقدار، مثل شواصخ جهال بعضها وراء بعض . فلا بد من ارتسام صورها ، عند هؤلاء ، وصور المسافات التي بينها على سمت واحد ، فكيف يلقى به الجليدية واقتطارها ؟ فسر الرزية وصور المرايا والتخيل بأش من بعد .
وغيرضنا من ذكر هذه المسائل هاهنا تسهيل السبيل فيما نحن بصدده .

أقول ، ن الحكماء يمتنون بالمرأة كل صفة من اجسام يظهر عنه مقابلة الاشباح والامثلة الروحانية التي لذلك المقابل . وتلك الصور والاشباح الظاهرة ليست في المرايا ، والا لم تختلف رؤيتنا لها بحسب اختلاف مواضع نظرتنا اليها ، إذ انهيات الثابتة في اجسام ، كالسواد وغيره . لا يختلف نظرتنا اليها باختلاف مواضع نظرتنا ؛ وايضا اذا كان بين سطح المرأة وبين وجهنا ذراع . ثم لمناها باصبعنا فاننا نجد بين رأس الاصبع التي ظهرت في المرأة وبين الوجه الظاهر فيها مسافة صالحة لا يلقى بها عمق المرأة ، ثم لو كانت الصورة في المرأة ؛ لكانت في سطحها ايضا لأنه هو المصقول ، فوجب ان يكون فيه ، كالسواد والبياض وسائر الاغراض المحسوسة ، فلم يختلف ظهورها بالمقابلة ، وليس . وليست في البصر ولا حاصلة بالانعكاس عن المرأة ، فيكون المرئي هو صورتك بعينها على ان يتمكس الشعاع عن المرأة ، فاننا ابطنا المذهبين ؛ ولا هي في الهواء ، فانه شفاف لا يظهر فيها شئ .
قله ؛ وليست هي صورتك بعينها على ان يتمكس الشعاع من المرأة^{٢٨٤} .

أقول ؛ يريد ابطال رأي من يرى ان رؤية صور المرايا تمتنا هو بطريق الانعكاس . وبینه بوجوده ؛ الاول انه ليس ما نراه من الصورة نفس ذلك الشئ الذي نراه بطريق آخر ، فاننا قد نرى شئ وشيحه اصغر منه بكثير مع تمام هيئة

الاعضاء ، نرى صورة وجهنا اصغر منه بكثير مع كمال هيئته . الثاني ، لو كانت تلك الصورة المرئية في المرآة هي صورتنا نراها بطريق آخر لم تكن متوجهة الى خلاف جهتنا لكنها متوجهة الى خلافها . الثالث ، ان الاضمار لو كان بخروج الشعاع من البصر وانعكاسه على ما يقولون لن جميع ما يرى من صور المرايا إنما هو بانعكاس الشعاع البصري من المرايا الى ما يحاذيها مثلا . اذا لوصلنا^{٢٨٦} الشعاع الى المرآة رأينا 5 واذا انعكس منه الى جسم آخر مقابله رأينا معا ، فالشعاع الواحد يرى شيئين معا ، فهذه هي الراي ان أحد الشئتين يراه في الآخر ، فالتاظر اذا نظر في مرآة صغيرة فإنه يرى وجهه صغيرا مع تمام الصورة والاعضاء وكمالها . فاذا انعكست الاشعة من تلك المرآة الصغيرة الى الوجه فان اتصلت الاشعة بجميع الوجه وعنفه لزم ان يرى صورة الوجه كما هو وعلى مقداره لا اصغر منه . كما هو الواقع . وان 10 انعكست الاشعة منها الى بعض الوجه واتصلت به ، او بعض كل من اعضائه ، وجب ان لا يرى هيئة الوجه وكل اعضائه تامة ، بل كان يرى ذلك البعض على ما هو عليه من تمام الصورة دون البعض الآخر ومن كل عضو بعضه والاقسام كلها باطلة . قوله ، ولما تمكن ان يرى الراي اصغر صورته^{٢٨٧} .

اقل : هذا هو الوجه الرابع في ان رؤية صور المرايا ليس بانعكاس الاشعة 11 الى المرئي ، فاننا اذا نظرنا الى المرآة فرأينا الشئ وصورة الشئ معا ، وكان الشعاع المصير للشئ الملقى واحدا ، وجب ان يرى الاشياء واحدا لا اثنين ، ونحن نرى عند نظرنا الى المرآة اصغرنا مع صورتها الشبيهة دفعة واحدة وان كان الاضمار شعاعين احدهما منعكس والآخر متأصل : فاما ان يتغلخلا او يتحدوا باشتزاج 20 واتصال او يتفرّد كل منهما بحصة من الاضمار على سبيل التاويب والتداخل ، وهذا محال . والاتحاد يوجب ان يكون ما يهصره صورة واحدة ، وليس كذلك : وانفراد

كل منهما بحصة وتناوبهما عليه يقتضى ان يكون البصر بكل واحد من الشاعين
بعض الصورة ، وبالشاعين كلها . وجهتذ يلزم ان يكون المرئى المشاهد صورة
واحدة لا صورتين . وليس : والتناوب تناوب متتبع . والا لكان المرئى واحدا دائما
لا على التبيين وتراكم الشاعين لا يقتضى التعدد . بل زيادة ظهوره . ولو كان
التراكم يقتضى التعدد لكان اذا نظرنا باحدى العينين الى شئ ثم فتحنا الأخرى
عليه ، رأينا شيئين ، وليس كذا .

قوله : وايضا لكان من يرى مثال الكواكب فى الماء وقع حركة الشعاع الى
الكوكب دفعة^{٢٨٨} .

القول : هذا هو الوجه الخامس الذى على ان رؤية صور المرايا ليست
بانعكاس الاشعة ، لان الناظر فى الماء يرى صور الثوابت والكواكب دفعة واحدة
ويمتنع ان يخرج الشعاع من العين الى سطح الماء فى آن واحد ، فيلزم منه وقوع
الحركة لا فى زمان ، وعرفت بطلانه ؛ وإذا ظهر ان الرؤية ليست بمخروج شعاع من
العين لا بدخوله ولا بانطباع الشئ وان الصور والأشباح الظاهرة فى جميع المرايا
ليست فى المرايا ولا فى جسم من الاجسام اصلا ولا كانت الرطوبة الجليدية مرآة .
فتكون نسبتها الى المبررات الظاهرة فيها كسبة المرآة الى الصورة للظاهرة فيها ،
فعال الصور التى نعرضها هؤلاء القوم فى الجليدية كحال صور المرايا .

قوله : ثم الجسر اذا حسنا به اجساما على سمت واحد الى آخر^{٢٨٩} .
القول : لما اقبل مذاهب^{٢٩٠} الشعاع والانطباع فى الرؤية اقبل من يقول بانطباع
المرئيات فى الرطوبة الجليدية يوجد آخر استبعاد انطباعها فيها فهو ما مر . وهو اننا
اذا حسنا بالفترة الباصرة بمبررات كثيرة ، هى اجسام عظيمة على سمت واحد

^{٢٨٨} ز - فى الماء ... دفعة

^{٢٨٩} ز - اجساما ... آخر

^{٢٩٠} س ، مذهب

بينها مسافات بعيدة وكانت تلك الاجسام عظيمة المقدار، كشوامخ جبال بعضها وراء بعض وكلها ظاهرة للبر، فلا يد من ارتسام صورها وإشباحها عند هؤلاء القوم مع صور المسافات التي بينها على سمت واحد في الرطوبة الجليدية، ويستنتج ان تنفى الجليدية واقطارها بذلك؛ ففسر الرؤية البصرية واحوال الصور الظاهرة في المرايا وحقيقة الصور الخيالية، وهي الصور الثلاث التي يأتي ذكرها في هذا الكتاب، فكلها تأتي مفصلة. وخرى من ذكر هذه المسائل توطئة وتسهيل للسبل الذي هو بصدده بهاته في قسم الانوار.

قال الشيخ،

حكومة

«في المسموعات وهي الاصوات والحروف»

(105) تشكل الهواء بمقاطع الحروف باطل على ما ذكر في الصوت. فان الهواء لا يحفظ الشكل وهو سريع الانقضاء. ثم من تشوش الهواء الذي عند أذنه، كان ينبغي ان لا يستمع^{٢٩٩} شيئا لتشوش المسموعات واختلافها. والاحتذار بان الصوت نفسه يخرق الهواء وينفذ فيه لشدة، باطل. فانه اذا تشوش ما عند الأذن من الهواء كله، لا يبقى للهمز قوة النفوذ والامتياز عن اليافس. والسرع والقلع بالفعل غير داخل في حقيقة الصوت لبقاء الصوت بعد الفراغ عنهما، والصوت لا يعرف بشئ، والمسموعات بما يطهر لا تُعرف اصلا. فان التمرينات لا بد وان تنهى الى معلومات لا حاجة فيها الى التعريف، والا تسلسل الى غير النهاية. فاذا انتهى، فليس^{٣٠٠} شئ اظهر من المسموعات حتى تنتهي اليه، اذ جميع علومنا منتزعة من المسموعات، فهي القطرية التي لا تعريف لها اصلا. واما مثل الوجود الذي مثلوا به انه مستغن عن التعريف، فالتعريف فيه اكثر مما

^{٢٩٩} يشي ١ ط ١ سمح. ص ١٥٥

^{٣٠٠} ط ١. وليس. ص ١٥٥

- فى المحسوسات. ولا يقع الخلاف فى المحسوسات من حيث هى ^{٢٩٣} محسوسة ار
هى سواد او صوت او رائحة، وإن كان يقع للخلاف فى جهات أخرى. فبسايط
المحسوسات والمشاهدات بأسرها لا جزء لها ولا شئ اظهر منها، وبها تُعرف
مركباتها. فحقيقة الصوت لا تُعرف اصلا لمن ليس له حاسة السمع، وكذا الضوء
لمن ليس له حاسة البصر. فانه باى تعريف عُرف، لا يحصل له حقيقة ذلك. 5
وليس فى محسوسات حاسة واحدة ما يُعرف به محسوس حاسة أخرى من حيث
خصوصيتها. ومن كان له حاسة السمع والبصر، فهو مستثنى عن تعريف الضوء
والصوت؛ بل الصوت أسر بسوط صورته فى العقل كصورته فى الحس لا غير،
وحقيقته انه صوت فقط. وأما الكلام فى سببه، فذلك شئ آخر من ابه القلع
والقرع؛ وإن الهواء شرطه، وبه اذا لم يكن على سبيل حصول المقاطع فيه، يكون 10
شرطا بطريق آخر، فذلك بحث آخر.

- اقول، ذكر المشافون ان السمع قوة مودعة فى العصبه المفروشة على سطح
بعض ^{٢٩٤} الاصباح يدرك بها الاصوات بتوسط الهواء المنضغط بين القارح والمقروع.
وساوية الصوت كنهية مدركة بحسن السمع. ولحق ان السمع يستثنى عن
التعريف، لانه اقوى المدركات الحسية واطهرها والموجب لوجوده تنوع الهواء، وليس 15
المراد بالتنوع حركة انتقالية من هواء واحد بيمينه، بل حالة غيبية بتنوع الماء
بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون والتنوع ان كان من مس عنيف، فهو القرع،
او من تغريق عنيف، وهو القلع. وفائدة العنيف ان القطن المقروع أو الصوف اللين
لا يظهر لهما صوت. وكذلك الخشب المفروزة اذا قلعت، وثما كان القلع والقرع
الضيقين يوجبان التنوع. لان القارح يلجئ الهواء الى الانقلاب الى خلاف جهة 20
المقروع بعنف وفى القلع يتولج الهواء بين الجسمين المنفصلين بعنف. وحدثت

^{٢٩٣} يش ١ ش ١ ط، انها، سر، هى^{٢٩٤} ل، - بعض

القلع والقرع على كيفية مخصوصة ، تقتضى حدوث الصوت على كيفية مخصوصة
فبتأدى ذلك التمرّج الى باطن سطح الصماخ ويؤدى معه الصوت المخصوص ،
فحينئذ تدركه القوة السامعة ويدرك بسبب تقطعات الصوت .

ثم سماع الصوت المشكل بتقطعات الحروف انما يحصل عند حصول

- 5 التمرّج الى الصماخ . لان صوت المزدن اذا كان على موضع عال فانه يميل من جانب
الى آخر عند هبوب الرياح ولذلك يختلف وصوله اليها ، ولان من وضع فمه على
ثنية طويلة وكان الطرف الآخر مسدود على اذن انسان وتكلم ، فلا يسمعه الا ذلك
الواصل الى انه التمرّج دون الحاضرين . فوصول التمرّج الى الأذن شرط فى السماع ؛
لان الوصول الى الأذن لما لم يكن دفعة ، كالرؤية ، فلا بدّ من زمان اذ يرى ضرب
10 القصار فى آن ويسمع صوته بعد زمان ، فلولا ان السماع يتوقف على وصول الهواء
التمرّج الى الصماخ لكانت الرؤية والسمع معا . ثم تجزئ الأذن اذا سدّ بطن
السمع فقل عليه بان وصول الصوت الى الصماخ المتمرّج لو كان شرطاً فى السماع
لم يسمعه الكلمة من وراء جدار جديد لا مسامّ له . وان كانت ، فتكون فى غاية
القلّة فيشترش الاسواج الدامغة للصوت بصدقات الجدار . وحينئذ لا تنقش
15 تقطعات الحروف ولشكالها على هيئة ما خرجت من العلق .

- واجب عنه : بان الجدار الجديد اذ لم يكن فيه مسام فلا سماع ، فان
التجربة تشهد ان الحائل كلما كانت منافذة اقل كان السماع اضعف ، وكلما كانت
اقوى كان السماع اقوى . وعند عدم المنافذ يجب ان يعدم السماع بالكلمة .
واوردوا بان الهواء العامل للحروف ان تأدى كله الى شخص واحد لم يسمع غيره من
20 الحاضرين عنده . فان الصوت المخصوص لم يصل الا اليه ، وان كان للعامل كل جزء
من الهواء لزم ان يسمع للواحد الكلمة مراراً لتأدى الاجزاء الكثيرة من الهواء الى
الصماخ . واجيب : بان الحروف انما تحدث باطلاق الهواء بعد حبه ، فالتمرّج
الفاعل للحروف لا تختص بكل الهواء بعد حبه فالتمرّج الفاعل للحروف لا

تختص بكل الهواء^{٢٩٥} دون إجزائه، بل كل جزء منه يتشكل بحروف الصوت فأى
جزء منها وصل إلى الصياخ يتسوّج الهواء حصل السماع، فإن الجمع الكثير
يسمى الكلمة الواحدة فى آن واحد وسماخ بعض دون بعض عند تموّجات الرياح
لاضطراب بعض لجزء الهواء دون غيره. هذا حاصل كلام المشائين وعميقه.

- 5 وبطل الشيخ فى «حكمة الاشراق» تشكل الهواء بمقاطع الحروف على
القاعدة المشهورة معللاً بأن الهواء رطب فى غاية السهولة واللفظ والرقدة وهو سريع
الانفصال والالتصام لثبته سلاته ولطفه، فيمنع أن يحفظ شكل الصوت وتقطيعات
حروفه، ثم إذا تشوّش الهواء الذى عند الأذن لاضطرابه وجب أن لا يسمع شيئاً
لغشوش التموّجات واختلافها، وليس الأمر كذلك. فإنا قد نسمع للكلام مع شدة
الريح وقوة التموّجات وليس لهم أن يهتفروا ويقولوا أن الصوت نفسه يهزى الهواء
10 الذى فى طريقه وينفذ فيه لشدة حتى يصل إلى باطن الصياخ. فيشعر به القوة
السامة، فإن الهواء الذى عند الأذن إذا تشوّش كله لا يمكن أن يبقى للبعض منه
قوة النفوذ والامتياز عن البعض الآخر الباقى.

قوله؛ والقرع والقلاع بالفعّل غير داخل فى حقيقة الصوت^{٢٩٦}.

- 15 أقول؛ لما أبطل القاعدة؛ المشهورة، وهى تشكل الهواء بمقاطع الحروف التى
للصوت، ذكر أيضاً أن القرع والقلاع لا تدخل فى حقيقة الصوت ولا هما نفس
لوجوده الأول، إنا يمكننا تمثيل الصوت بدونهما ولو كان نفسه، أو جزءاً منه لم
يمكن تمثله بدونهما؛ الثانى؛ أن الصوت باقى بعد القراع من القرع والقلاع، ولو
كان نفسه أو جزءاً منه، لم يتصور بقاء الصوت بدونهما؛ الثالث؛ أن القرع والقلاع
20 يمكن إدراكهما بالهصر. وأما الصوت. فلا يمكن إدراكه إلا بالسمع، فهما
مفانئان له؛ وليس الصوت نفس الحركة التموّجية الحاصلة من القرع والقلاع لتمثل

^{٢٩٥} ل، - قد حيه ... بكل الهواء

^{٢٩٦} ل، ط، - غير داخل ... الصوت

الصوت والحركة التوجيهية كل منهما بدون الآخر، وإذا لم يدخل القترع والقلم والتوجيه في حقيقة الصوت وليست نفسه في أسباب مادية وفاعلية غير تامة لوجود الصوت والسبب الاصل المتمم والشكل للصوت بالحروف والحفظ له زمانا بعد المجردات العقلية.

5 قوله، والصوت لا يعرف بشئ.

أقول، قد عرفت أن العلوم بأسرها لا يجوز أن تكون ضرورية، وإلا لما فقدنا شئاً منها ولا نظرية، وإلا لدار أو تسلسل. فاذن البعض منها ضروري والبعض الآخر نظري ينتهي في الحصول إلى ذلك البعض الضروري، فلا يلزم ورود ولا تسلسل. ويساهل جميع المحسوسات من القسم الضروري المستغنى عن التعريف، إذ التعريف لا بد من انتهائه إلى معلومات لا تنفرد إلى التعريف حذراً من التسلسل الغير المحتاشي، وإذا كان لا بد من انتهاء التعريفات إلى أمور ضرورية ظاهرة، فلا شئ أظهر من المحسوسات، وهي للمحسوسات والمذوقات والمفهمات والمسموعات والمبصرات، فجميع علومنا منتزعة من المحسوسات الجزئية، فتأخذ المشترك الذاتي من جملة الموجودات ونسبته «جنساً»، والتمييز الذاتي ونسبته «فصلاً»، والمجسوع المركب منها ونسبته «نوعاً»، والمشتراك المرضي ونسبته «عرضاً عاماً»، والتمييز المرضي ونسبته «خاصة»؛ وكذا تنتزع جميع العلوم النظرية من المحسوسات الضرورية النظرية المستغنى عن التعريف. وإنما الوجود الذي ذكره المشاؤون أنه مستغنى عن التعريف فإن القبط فيه أكثر من جميع المحسوسات هل ما اشتركتا إليه، وإن كان له نسبة تذكرها في الالهيات. والمحسوسات لا يقع الخلاف فيها والقيط من حيث أنها محسوسة أو من حيث أنها طعم أو رائحة أو اسود أو صوت، وإن جاز أن يقع فيها الخلاف من جهات أخرى، ككون السواد أو الحلاوة أو غير ذلك من المحسوسات، هل فيها جعلان، جعل لجنسه وجعل لفصله، أو هما جعل واحد؟ وغير ذلك مما سيأتي ذكر أمثاله.

فجميع بسائط المحسوسات وللشاهدات بأسرها لا جزء لها ولا شئ يظهر منها .
وتعريف مركباتها بها . حقيقة الصوت لا يعرف أصلا لمن ليس له حاسة السمع ؛
وكذا الاضواء والالوان لمن ليس له حاسة البصر ولا الطعوم والروائح لمن ليس له
حاسة الذوق والشم ؛ وكذا للكيفيات الاربع وماقى المحسوسات لمن لا بس له .

فإنما بآى تعريف عرفنا شيئا من هذه المحسوسات لمن ليس له تلك الحاسة لا يمكن
ان يحصل له حقيقة ذلك المحسوس . وليس في تلك المحسوسات حاسة واحدة مما
يمكن ان يعرف محسوس حاسة أخرى من حيث خصوصياتها ؛ ومن كان له جميع
الحواس وهو مستغن عن تعريف المحسوسات . ومن كان له بعضها فهو مستغن عن
تعريف محسوسات ذلك البعض . فالصوت أمر بسيط واحد وصورته في العقل

كصورته في الحس فحسب ؛ وحقيقته انه صوت لا غير . فالصوت أسر واحد
بسيط مستغن عن التعريف وله اسباب وشروط ؛ واسبابه وشروطه في عالم الحس
من قرح او قلع او تنويع الهواء غير الاسباب والشروط في عالم المثال المتعلقة .
فالصوت أسر كل كالحرازة الكلية اتى لها اسباب ثلاثة : الحركة ، والتمتع ،
ومجاورة جسم حار ، وتقع الحرازة في الوجود الخارجى بموحد منها وليس في
اسباب الصوت المثالى تنويع هواء ولا قرح ولا قلع ؛ ولما كانت هذه اسباب الصوت
عندنا لا نفس حقيقته ولا جزئا منها . فهي بالضرورة غير الصوت المستغنى عن
التعريف . وإذا بطل ان يكون تشكل الهواء بقطائع الحروف شرطا في حدوث
الصوت على طريقة المشائين ولا يمنع ان يكون ذلك شرطا بطريق آخر ، وصياتى
تحقيق هذا وبهره من المباحث المهمة في «القسم الثالث» من الانوار^{٢٧٧} الالهية .

قال الشيخ ؛

فصل

«فى الوحدة والكثرة»

(106) الواحد من جميع الوجود هو الذى لا ينقسم بوجه من الوجود ، لا

الى الاجزاء الكمية ولا الحدية ولا انقسام الكل الى جزئياته . والواحد من وجه

- هو الذى لا ينقسم من ذلك الوجه . فنحفظ هكذا ، وبتترك التجزئات التى هى مثل
 5 قرلنا «زهد وعمره واحد فى الانسانية» ويكون معناه ان لهما صورة فى العقل
 نسبتهما اليها سواء ، وكذا غيرها^{٢١٨} .

هذا ما اردنا هاهنا ، وقد انتهى به «القسم الاول» .

ولتور التور^{٢١٩} حمد لا يتناهى .

- 10 اقول ، الوحدة والكثرة من المفردات المستغنية عن التعريف . والواحد لا
 ينقسم من الجهة التى بها واحد وان انقسم من غيرها .

«الاول» والواحد المطلق ، هو الذى لا ينقسم من جميع الوجود لا الى

الاجزاء الكمية ولا الى الجزئيات . كاتقسام الكل الى جزئياته المتكثرة ، ولا الى
 الاجزاء الحدية لا بالقوة ولا بالفعل اصلا ، وهذا كالواجب لذاته .

- 15 الثانى ، الواحد الذى لا ينقسم الى الاجزاء الكمية ولا انقسام الكل الى
 جزئياته وينقسم الى الاجزاء الحدية ، كالمقول . فانها فى المشهور مختلفة الحقائق ،
 وهى جواهر داخلية تحت جنس الجوهر فلها فصول ، فينقسم الى جنس وفصل
 متكررة منها فى الفهم وان كانت فى الخارج يسايط لا تركيب فيها .

الثالث ، الواحد الذى لا يقبل القسمة الكمية لكن تنقسم قسمة الكل التى

- 20 جزئياته والقسمة الحدية ، كالتفوس التاطقة والبشرية التى كل نوعها ينقسم الى
 جزئيات ولها حد على المشهور ولها جنس وفصل .

^{٢١٨} ط ١ - وكذا غيرها . يش ، ش : سر ، + وكذا غيرها

^{٢١٩} يش ، ش : ط ١ التور . سر : التور

الرابع ، الواحد الذى يتقسم قسمة كمية بوجهه وينقسم الى اجزاء معنوية
حدية ولا ينقسم نوعه للكل الى جزئيات ، كالافلاك والكواكب ، فان كل واحد
منها وان انحصر نوعه فى شخصه ، فهو من حيث الجسمية ينقسم الى مادة وصورة
وبالوهم ايضا ؛ واما الذى يقبل القسمة للكمية ، فممنه ما هو احق بالوحدة ،
كالافلاك والمناصر ، فان الافلاك قبلت القسمة النوعية ، فهي غير قابلة للقسمة
5 الانفكاكية بالفعل بسبب الصورة النوعية والمناصر ، فالواحد منها يقبل القسمة
بالفعل فى الالهان .

الخامس ، الواحد بالاتصال الذى لا ينقسم بالفعل وينقسم بالقوة ، كخط
او سطح او جسم واحد متصل بسيط .

السادس ، الواحد بالاجتماع ، كالكبرى الواحد .
فهذا كله السام الواحد الحقيقي .

واما الواحد النهرى الحقيقى ، فهو اما بحسب شركة اما فى أمر ذاتى
محمول ، فُسَمَّى الاتحاد فى الجنس «مجانسة» ، وفى النوع «مماثلة» ؛ وان لم يكن
فى أمر ذاتى فُسَمَّى الاتحاد فى الكيف «مشاهدة» ، وفى الكم «مساواة» ، وفى
الخاصة «مشاكلة» ، وفى الوضع «مطابقة» ، وفى النسبة «مناسبة» ، كما يقال نسبة
النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة . واما الواحد بحسب شركة فى موضوع ،
وهى ان تكون محمولات عارضة لموضوع نوعى ، كقولك «الانسان هو الضاحك» او
«الموضوع شخصى» ، كقولك «هذا الكاتب هو الضاحك» . ومن لواحق الواحد
«الهُو» وهو ان تكون ذات واحدة لها اعتبارات تشار إليها ان صاحب هذا
الاختبار هو صاحب ذلك الاعتبار الآخر ، كقولك «هذا القاتم هو الطويل» . ثم
20 الواحدان لم يمكن الزيادة عليه كخط الفترة ، فهو الواحد التام ، والا فهو الناقص .
كالخط المستقيم . والواحد ان لم يُفصل من نوعه ما يمكن ان يحصل شتعا آخر
فهو الواحد التام . والا فهو الناقص ، وهو الذى تعددت اشخاصه ، فيكون خط

اندائرة ناقصا لهذا المعنى لتعدد اشخاص الذائرة . وذكر الشيخ «الواحد من جميع الوجوه» لانه هو المحتاج اليه وما عداه فهو الواحد من وجه . قال «فنعطف هكذا او تترك باقى الاقسام الواحدة الذى يطلق عليه الواحد بالمجاز» ، كقولك «زيد وعمرو واحد فى الانسانية» و «الانسان والفرس واحد فى الحيوانية» بمعنى ان لها صيغة فى العقل نسبتها لهما نسبة واحدة . وهكذا سائر الاقسام على ما ذكرنا بعض احواله .

وهذا آخر «القسم الاول من شرح حكمة الاشراق»

والحمد لله المقل ومعلم الصواب ، منه المبدأ واليه المآب

تم «القسم الاول من شرح حكمة الاشراق» للعام العامل الجيهدى القبلوى

المفاضل الكامل الولى الصوى الشيخ محمد بن مسعود بن محمد الشهرلدى^{٤٠٠}

لشرح «القديم الثاني»
من «حكمة الاشراق»



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



9

الحمد لله منفض الانوار المقلبة والجواهر النفسية ومزجها من المضمض
الادنى الى الاربج الاعلى. القدوس الذى غرقت ارواح الكاملين فى بحار كبرياته
وتامت افكار المتألهين فى بهاء عجائب مصنوعاته وغرائب مخلوقاته. واشهد ان
محمدا عبده ورسوله الى ذوى الالهواء الباطلة والآراء الجاهلة بشيرا ونذيرا، فارشد
10 الخلايق الى كمالات ربوبيته وهداهم الى كنه التوحيده، صل الله عليه وسلم آله
 واصحابه، ما تاحت الاطيار وابوقته الاشجار.

15

وهذا هو اوان الشروع فى
شرح «القسم الثانى» من «حكمة الاشراق»

قال الشيخ:

القسم الثانى فى الانوار الالهية

ونور الانوار ومبادئ الوجود وترتيبها

وفيه خمس مقالات

المقالة الاولى فى النور وحقيقته ونور الانوار^{١٠١}

وما يصدر منه اولا

وفيه تسعة فصول وشواهد

فصل

«فى ان النور لا يحتاج الى تعريف»

(107) ان كان فى الوجود ما لا يحتاج الى تعريف^{١٠٢} وشرحه فهو الظاهر

ولا شئ اظهر من النور، فلا شئ اغنى عنه عن التعريف.

سلك اقول: لما فرغ من انشاء «القسم الاول» من المنطق والمفاهيم الواقعة فى العلوم، اتى بعضها طبيعى وبعضها الهى، وقدم البحث عنها، لانها مقدمات الى مطالب متعلقة بـ «القسم الثانى» كالتوسط لها، فلذلك قدمها وسعى «القسم الثانى» بـ «قسم الانوار»، اذ فيه يبحث عن الانوار المجردة العقلية من الواجب لذاته والمعمول والنفوس والانوار العرضية ولوازمها.

وهذا «القسم الثانى» فى الانوار الالهية» يشتمل على خمس مقالات، لان

^{١٠١} ل: من: النور^{١٠٢} هـ: ش: تعريف

البحث في هذا القسم إما أن يكون عن حقيقة النور ونور الأنوار وما يصدر منه من الوجود ، وهي «المقالة الأولى» في النور وحقيقته» : وإن لم يكن البحث فيه عن حقيقة النور فلا بد أن يكون عن هيئة وصفه له ، فإن كان ذلك بحثاً عن كيفية ترتيب الموجودات من لدن المبدأ الأول ، لئلا ينتمى إلى الهيولى ، فهي «المقالة الثانية» في ترتيب الوجود» : وإن كان البحث عن الصفات وإن كانت صفات العقل فهي «المقالة الثالثة» في كيفية فصل نور الأنوار والأنوار القاهرة وتصميم القول في الحركات» : وإن كانت صفات الذات فهي «المقالة الرابعة» في تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيباتها وبعض قولها» : وإن لم يكن البحث فيه عن الذوات والصفات بل عن غايات بعض الموجودات فهي «المقالة الخامسة» في المعاد والنسب والمناجات» ، وهي آخر الكتاب .

ثم شرع في الفصل الأول في بيان حقيقة النور ، فقال : إن كان في الوجود ما لا يحتاج إل تعريفه وشرحه فهو الظاهر ؛ ومعنى «بالظاهر» الظاهر الجلي في نفسه المظهر لغيره ، ولما لم يكن في الوجود شيء أظهر من النور فلا شيء أغنى منه عن التعريف . فالنور إما أن يكون هو التلوه أو زيادة ظهور ؛ ثم الظهور إما ذوات جوهرية بذاتها كالعقول والنفوس ، أو حياآت نورانية قائمة بالظهور سواء قامت بالروحاني أو الجسماني : والوجود لما كان أمراً اعتبارياً غافاً عنى به نفس الماهية النورية كان نوراً ، والتظلمة هي الخفاء ؛ ولما كان المخرج لجميع الموجودات النورانية والجسمانية والمثالية من ظلمة العدم إلى نور الوجود هو الواجب لذاته كان أول باسم «النورية» و«الوجود» ، ومعناها من غير ذلك وكانت الموجودات من جهة خروجها من ظلمة العدم إلى نور الوجود ظاهرة بمعنى أنها موجودة في الاعيان ، فيكون الوجود كله نوراً من هذا الاعتبار .

قال الشيخ ،

فصل

«فى تعريف الفنى»

(108) الفنى هو ما لا يتوقف ذاته ولا كمال له على غيره؛ والفقير ما

يتوقف منه على غيره ذاته او كمال له.

- ٥ القول؛ ائتمز بقوله «ولا كمال له على غيره» عن الاضافات المحضة المتعلقة بالفقر. وصفات اثنين تنقسم الى ما لا يعرض له نسبة الى الفقر، وهى الهيآت الممكنة فى ذات الشئ؛ والى ما يعرض له نسبة الى الفقر، وهى الهيآت الكمالية الاضافية، وهى كمالات اثنين فى نفسه، هى مبادئ اضافات له الى غيره؛ والثالث الاضافة المحضة. فالفنى المطلق ما لا يتوقف على غيره، ولا يتعلق به
- 10 فى ثلاثة اشياء فى ذاته وفى هيآت ممكنة فى ذاته، كالشكل، وفى هيآت كمالية للشئ فى نفسه هى مبادئ اضافات له الى الفقر، كالعلم والقدر؛ والفقر هو الذى يتوقف على غيره، ويتعلق فى شئ من هذه الثلاثة وحاصل الفنى المطلق راجع الى وجوب الوجود؛ والفقر المطلق الى امكان الوجود. ولغاية هذا الفصل انه جعله مقدمة يستعمله فيها بعد.

قال الشيخ؛

فصل

«فى النور والظلمة»

(109) الشئ ينقسم الى نور وضوء فى حقيقة نفسه والى ما ليس بنور

وضوء فى حقيقة نفسه. والنور والضوء المراد بهما واحد هاهنا، اذ لست اعنى به

- 20 ما يمد مجازيا، كالذى يعنى به الواضح عند العقل، وان كان يرجع حاصله فى الاخير الى هذا النور. والنور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره، وهو النور العارض؛ والى نور ليس هو هيئة لغيره، وهو النور المجرد والنور المحض. وما ليس بنور فى

حقيقة نفسه ينقسم الى ما هو^{٤٠٢} مستثنى عن المحل، وهو الجوهر الفاسق، والى ما هو حيثه لغيره، وهى الهيئة الظلمانية. والبرزخ هو الجسم، ويرسم بانه هو الجوهر الذى يقصد بالاشارة. وقد شوهد من البرازخ ما اذا زال عنه النور، بقى مظلما. وليست الظلمة عبارة الا عن عدم النور فحسب. وليس هذا من الاعداد التى يشترط فيها الامكان، فانه لو عُرض للمال خلاً وفلكا لا نور فيه، كان مظلما ولازيمه نقص الظلمة مع عدم امكان النور^{٤٠٤}. فثبت أن كل غير نور ونورانى مظلم، والبرزخ اذا انتفى عنه النور لا يحتاج فى كونه مظلما الى شئ آخر؛ فهذه البرازخ جواهر خاسقة، بقى من البرازخ ما لا يزول عنه النور، كالشمس وغيرها، وشاركت هذه فى البرزخية بما^{٤٠٥} يزول عنه الضوء وفارقته بالضرورة الدائم. فما عارفت به هذه البرازخ تلك من النور زائد هل البرزخية وقائم بها، فهكون نورا عارضا، وعامله جوهر خاسق. فكل برزخ^{٤٠٦} جوهر خاسق.

(110) وأتصور العارض المحسوس ليس بقى فى نفسه، والا ما انتفى الى

الخاسق. فلما قام به، فهو فاقر ممكن بوجوده ليس من الجوهر الفاسق، والا لازمه وأطرده معه، وليس كذا، كيف والشئ لا يوجب اشرف من ذاته؛ فالمعطى لجميع الجواهر الخاسقة انوارها غير ماهياتها المظلمة وهياتها الظلمانية. وتستعلم ان^{٤٠٧} الهميات الظلمانية معلولة للنور وان كان عارضا ايضا وهى خفية، كيف توجب ما ليس اخفى منها او مثالا؛ فينبغى ان يكون معطى الانوار للبرازخ غير برزخ ولا جوهر خاسق، والا دخل فى هذا الحكم الذى هو على الجميع، فهو أمر خارج عن البرازخ والنوراسق.

٤٠٢ لى ١ س - ما هو

٤٠٤ بقى ١ ش ٢ ط - فيه، س - فيه

٤٠٥ ط - ما ١ س - ما

٤٠٦ ش ١ ط - هو - س - هو

٤٠٧ ط - أكثر - أكثر س - أكثر

أقول: اعلم ان الشئ ينقسم في حقيقة نفسه بالقسمة الاولى الى نور وضوء: والى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه. والمراد بالنور والضوء هاهنا واحد، اذ لا يمتزج بالنور المعنى المجازي، كالباضع عند العقل، وان كان الواضح عند العقل يرجع حاصله في الاخير^{١٠٨} الى هذا النور. فان النور هو المظهر، والواضح عند العقل لما كان ظاهرا، عنده فيكون نورا. ثم للوجود اما ان يكون نورا، او غير نور. والنور ينقسم الى ما لا يقوم بذاته، بل يفقر الى محل يقوم فيه، وهو النور العارض المسى «هيئة»: فقد يكون محله الانوار المجردة العقلية، وقد يكون محله الاجسام النيرة. واما النور القائم بذاته، وهو الذي ليس بمضئ لى غيره، فهو النور المجرد والنور المعض: واما ما ليس بنور في حقيقة ذاته اما ان يكون مستغنيا عن المحل، وهو الجوهر الجسماني الفاسق وهو المظلم في ذاته، 10 فانه من حيث الجسمية مظلم لا نور فيه، اذ نورته ليست من ذاته بل من غيره بسبب هيئة نورية حاصلة فيه من الغير وهي زائدة على الجسمية، وان لم يستغن عن المحل، فهو الهيئة المرضية الظلمانية، وهي المتولات التسع. ولما كان البرزخ هو الحائل بين الشئين وكانت الاجسام الكثيفة حائلة لا جرم سى الجسم «برزخا» 15 ورسم «الجسم» بانه الجوهر الذي يقصد بالاشارة المسية.

قوله: وقد شوه من البرازخ.

أقول: اذا اشرفت الشمس والكواكب على الاجسام استارت واضانت بهما لم يكن حجاب، فاذا حصل حجاب وبطل عنها النور بقيت لا محالة مظلمة. واختلفت الحكماء في الظلمة: فذهب المشايخ الى ان الظلمة عبارة عن عدم النور فيما من شأنه ان يكون متورا وليس الهوا عندهم مظلم اذ لا يمكن عليه النور 20 لشيفه. واما الحكماء الاقدمون، فيقولون ان الظلمة عبارة عن عدم النور وانتفائه مطلقا دون اشتراط الامكان. فانه لا يلزم كون بعض أسماء السلوب مع الامكان

اسماء الشئ من الاسماء، كالسكون الذى هو اسم لعدم الحركة فيما يمكن فيه ذلك ان يكون جميع المواضع كذلك. ويدل على ظلمة الهواء . انا انا فتحنا العين فى الليلة المظلمة ولم نر شيئا سمونا ما اعتدنا ظلمة . جيلا كان او جدلوا او حواما وغير ذلك مما قبل النور او لم يقبله . فعلم ان الهواء مظلم ويدل على ان الظلمة عدم النور فحسبه.

5

اذا لم نعرضنا العالم خلأ او فلما لا نور فيه كان مظلمًا ولازمه نقص الظلمة مع عدم اسكان النور فيه، وليس هذا الفرض مستمرا بالنسبة الى العالم المفروض فيه ذلك، وإن استنع بالنسبة الى علله، فمعد التقدم من المتألهين كل ما لا نور فيه فيكون مظلمًا؛ كيف كان؟ فالاعدام التى يشترط فيها الامكان هى الاعدام المقابلة للسكنات. واما الاعدام المطلقة، فلا يشترط فيها الامكان؛

10 وكل ما ليس بنور فى ذاته ولا بنوراني، مظلم. والاجسام البرزخية اذا انتفى عنها النور لا تحتاج لى كونها مظلمة الى أسر آخر غير عدم النور من اسكان او غيره؛ فالبرازخ الجسمانية فى ذاتها جواهر مظلمة وإن عرض لها ان تكون متحركة؛ فان الاجسام المتحركة تنقسم الى ما لا يزول عنها الضوء بل يلزمها لذاتها، كالشمس والكواكب ما عدا القمر، ومنها ما ليس كذلك. فالشمس وغيرها من الاجسام

15 التى لازمها النور شاركت فى الجسمية والبرزخية ما يزول عنها النور من الاجسام المظلمة وفارقتها بالنور والضوء الدائم اللازم، وما به الاشتراك مفاير لما به الامتياز، والذي به الاشتراك نفس الجسمية فالذى به المفارقة والامتياز من التورية زائد على الجسمية البرزخية قائم بها، فيكون لا محالة نورًا عارضًا، فيفتقر الى

20 حامل، فحامله هى الجواهر الجسمانية المظلمة من حيث الجسمية التورية من حيث الهيئة التورية العارضة لها. فكل برزخ جسمانى من حيث الجسمية جوهر مظلم والهيئة التورية المحسوسة العارضة للاجسام ليست بعينه فى ذاتها. والا لما افتقرت

- الى الحلول في الاجسام المظلمة . فلما انتشرت الى الحلول^{١٠٩} فيها . فهي مفتقرة في ذاتها وكل مفتقر ممكن . فالهيئة النورية ممكنة . لوجودها ليس من الجواهر الجسمانية المظلمة والا لوجب ان يلازمها ويترد معها ضرورة ملازمة المعلول للعللة لتامة . وليس الامر كذلك . ثم العقل يشهد بان جواهر العلة اشرف من جواهر المعلول . والنور اشرف من للجواهر الجسماني المظلم . فيمتنع ان يكون الانوار المعارضة 6 فيه للجواهر الفاسقة الجسمانية معلولة لوجودها . واذا امتنع ان تكون الجواهر الجسمانية هذه للانوار المرضية مع قيامها بذاتها . فالاولى ان لا تكون الهيئات الجسمانية الظلمانية علة للانوار المفتقرة الى القيام بها . وسأنتي ان أكثر الهيئات الجسمانية الظلمانية معلولة للنور وان كان عارضا . فكيف يجوز ان تكون علة له ؟ ثم الهيئات الظلمانية خفية في ذاتها . فكيف توجب ما ليس اغنى منها عن الانوار 10 المعارضة او مثلها في الخفاء مع ان العلة افضل من المعلول ؟ فيجب أن يكون المعطى لجميع الجواهر الجسمانية انوارها غير ماحياتها وهيئاتها الجسمانية ؛ ثم لو كان المعطى للاجسام البرزخية انوارها يرضخ لوجب دخوله في التعكم الذي على جميع الاجسام من انها لو كانت علة لوجود الانوار المرضية للازمتها ولكان الشيء علة لما هو اشرف منه . وهذا باطلان . فالمعطى للاجسام انوارها هو امر خارج عن 19 الاجسام المظلمة وهيئاتها للناسخة وهي الجواهر المقلية .
- قال الشيخ :

فصل

«في افتقار الجسم في وجوده الى النور المجرد»

- 29 (111) التواسق البرزخية لها امور ظلمانية . كالاشكال وههرا . وخصوصيات للتقدير ؛ وان لم يكن التقدير ولذا على البرزخ الا ان له شخصا ما

ومقطعا واحدا يتفرد به مقدار من مقدار. فهذه الاشياء التي تختلف بها البرازخ، ليست للبرزخ بذاته، ولا تشارك فيه البرازخ؛ ولا حدود المقادير لها بذاتها، ولا استوى الكل فيها. فله ذلك من ظهوره، إذ لو كان للشكل وغيره من الهيئة الظلمانية غنية، ما توقف وجودها على البرزخ. والحقيقة البرزخية لو كانت غنية بذاتها واجبة، ما انفقرت في تحقيق وجودها الى المخصصات عن الالهيات الظلمانية 5 وظهرها. فان البرازخ لو تجرعت عن المقادير والهيئات، لا يمكن تكررها لعدم التميز من الهيئات الفارقة، ولا يمكن تخصص ذات كل واحد. وليس بجائز ان يقال ان الهيئات المميزة لوازم للماهية البرزخية تقتضيها هي، إذ لو كان كذا، ما^{١١٠} اختلفت في البرازخ، وقد اختلفت.

- والحدس يحكم بان الجوهر الفاسق الممتدة ليس وجوده بعضها من^{١١١} 10 بعض، إذ لا اولوية بحسب الحقيقة البرزخية الممتدة. وستعلم من طريق أخرى ان البرزخ لا يوجد البرزخ. والبرزخ وهياته الظلمانية والنورية، لما لم يكن وجوده شيئ منها من شيء على سبيل الدور، لا امتناع توقف شيء على ما يتوقف عليه، فوجوده موجدته فيتقدم على موجدته ونفسه، وهو محال. وإذا لم تكن غنية لذاتها، فكلها فاقرة الى ظهر جوهر غاسق وهيته نورية وظلمانية، فيكون نوراً مجرداً. والجوهر 15 الفاسق جوهرية عقلية وفاسقية عديمة؛ فلا يوجد من حيث هو كذا، بل هو في الاعيان مع الخصوصيات.

- اقول: الاجسام البرزخية لها هيئات وهواض ظلمانية، كالاشكال والالوان والطعوم والروائح وغير ذلك من الموارض، ولها ايضا خصوصيات المقادير. فان المقدار، وان لم يكن زائدا على الجسم على ما عرفته الا ان خصوصيات المقادير 20 ومقاطعها وحدودها المنصوصة، وهي التي تتنازع بها المقادير ويتفرد بها مقدار من

^{١١٠} طه كذلك لما، سره كذا ما

^{١١١} يشا طه من، سره من

مقدار؛ وما تختلف به الاجسام البرزخية ليست لها لذاتها، والا لتشاركت فيه
 الاجسام؛ وكذلك ليس حدود المقادير لها لذاتها، والا لوجب استواء الكل فيها.
 فكانت مقادير الاجسام متساوية كلها وليس؛ فلا بد ان يكون لها ذلك من منهد
 خارجي^{١١٢}؛ ثم الشكل والمقادير الخاصة وغيروها من الهيات والمواضع الظلمانية
 لو كانت لذاتها مستغنية لم يتوقف وجودها على وجود الاجسام البرزخية التي هي
 محالها، وكذا لو كانت الجواهر الجسمانية بذاتها غنية لم تقتصر على تحقق وجودها
 الى ما يخصها من الهيات والمواضع الظلمانية وغيروها من المخصص الخارجى؛
 فان الجواهر الجسمانية لو غرضنا تجردها من الاشكال والمقادير وغيروها من الهيات
 الظلمانية لم يمكن ان تتكرر لعدم المميز من الهيات المارقة المتضمنة للتميز والتكسر؛
 واذا لم تستغن الجواهر الظلمانية عن الهيات العارضة للاجسام ولا الهيات عن
 الاجسام المظلمة وليس يمكن ان تنفصل ذات كل واحد من الاجسام وهياتها
 بالآخر للزوم الدور المستتبع وجوده ولا يمكن ان يقال ان سميات الاجسام البرزخية
 هي الهيات اللازمة للحقايق الجسمانية بحيث تقتضيها الاجسام لذاتها. فان الامر
 لو كان كذلك لوجب ان لا تختلف الاجسام فيها لكنها مختلفة، فليست الماهية
 الجسمية متضمنة للهيات المهيأة،

ثم الحدس الصحيح يحكم بان الجواهر الظلمانية لحيية لا يوجد بعضها
 بعضا، اذ لا اولى به حسب الحقيقة الجسمية لحيية بعض ومطلوبة الآخر من المكس
 على انك ستعرف من طريق آخر ان الجسم لا يمكنه ايجاد جسم آخر. والجواهر
 الجسمانية وهياتها لما امتنع ان يوجد كل واحد منهما الآخر على سبيل الدور
 لا متنازع توقف كل منهما على ما يتوقف عليه الآخر بحيث يلزم ان يوجد كل واحد
 منهما مرجده، فيتقدم على موجده ونفسه، وذلك محال. واذا لم تكن الجواهر
 المظلمة مستغنية بذاتها ولا الهيات النورية والظلمانية، فكلاهما مفتقرة الى ما هو

خارج عنها من الاجسام والاعراض، وذلك الخارج هو للنور المجرد عن المواد بالكلية. والجرهر التاسق، وهو الذي لا نور فيه، جوهرية أمر عقل على ما عرفت، وشأسته عديم، فيمتنع وجوده في الاعدان من هاتين الحثيتين، واسا يوجد في الاعدان مع الخصوصيات من شكل معين وبقدر معين ووضع معين واين معين، وغير ذلك.

5

قال الشيخ،

ضابط «في ان النور المجرد لا يكون مشارا اليه بالحس»

(112) لما علمت ان كل نور مشار اليه فهو نور عارض، فان كان نور محض، فلا يشار اليه ولا يحل جسماء ولا يكون له جهة اصلا.

اقول، قد مر ان كل مشار اليه اشارة حسية بالذات، فهو جسماء، وان كانت الاشارة الحسية اليه بالعرض، فهي الاعراض الجسمانية اما ظلمانية، كالاشكال والمقادير المخصوصة والالوان وغير ذلك؛ واما نورانية، وهي الانوار المعارضة، كنور الشمس والكواكب والنيرات وما اذهب ذلك؛ واما اذا كانت الانوار مجردة عن المواد الجسمانية قائمة بذاتها، وهي الانوار المحضة على الحقيقة فانه لا يمكن الاشارة الحسية اليها ويمكن الاشارة العقلية بصريح العرفان. وما هذا شأنه لا يحل الاجسام ولا يكون له جهة ولا مكان بالكلية.

15

قال الشيخ،

ضابط «في ان كل ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد»

(113) النور المعارض ليس نورا لنفسه، اذ وجوده لغيره. فلا يكون الا نورا لغيره. فالنور المحض المجرد نور لنفسه، وكل نور لنفسه فهو نور محض مجرد. اقول، النور ينقسم الى قسمين؛ الى نور لنفسه وإلى نور لغيره. ونمى يكونه نورا لنفسه ان يكون قائما بذاته مدركا لها غير غائب عنها؛ ويكونه نورا لغيره ان لا يقوم بذاته ولا يدركها؛ والانوار المعارضة سواء كانت قائمة بالمجردات او

20

بالاجسام فليست اتولوا لذواتها ، اذ وجودها ليس لذواتها . بل لتبهرها فهي لا
محالة انوار للغير التي هي محالها . فاما الانوار المجردة المحضة ، فانها انوار لذاتها
لتبهرها بذاتها وادراكها لذواتها ، فهي انوار لذواتها لا لتبهرها . فكل نور لنفسه
فهو نور محض مجرد عن المادة قائم بذاته مدرك لها .

قال الشيخ :

فصل اجمالي

«في ان من يدرك ذاته فهو نور مجرد»

(114) كل من كان له ذات لا يفضل عنها فهو غير حاسق لظهور ذاته
عنده . وليس هيئة ظلمانية في التبهر ، اذ الهيئة التورية ايضا ليست تورا لذاتها
فضلا عن الظلمانية ، فهو نور محض مجرد لا يشار اليه .

القول : كل من له ذات لا يفضل عنها اصلا ، فهي غير جوهري حاسق
جسماني لظهور ذاته عند ذاته وعدم ظهور الجواهر الفاسقة الظلمانية عند ذاتها ،
ولا يجوز ان تكون تلك التي لا يفضل عن ذاتها هيئة ظلمانية في الاجسام ، فان
الهيئة التورية لما لم تكن تورا لذاتها ، فالاول ان لا تكون الهيئة الظلمانية تورا
لذاتها غير شافية عن ذاتها ، فلا بد وان تكون الذات التي لا يفضل صاحبها
عنها ، وهي الظاهرة لذاتها تورا مجردا قائما بذاته غير مشار اليه ولا جهة ولا
مكان له .

قال الشيخ :

فصل تفصيلي

«في ما ذكرناه ايضا»

(115) هو ان الشئ القائم بذاته للمدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في

ذاته، فإن علمه أن كان بمثابة وشال الانانية^{١١٢} ليس هي. فهو بالنسبة إليها هو والمدرك هو المثال حيثئذ، فيلزم أن يكون ادراك الانانية هو بعينه ادراك ما هو هو. وأن يكون ادراك ذاتها بعينه ادراك غيرها. وهو محال. بخلاف الخارجيات: فإن المثال وما له ذلك كلاهما هو. وايضا أن كان بمثابة أن لم يعلم أنه مثال لنفسه، فلم يعلم نفسه؛ وأن علم أنه مثال نفسه، فقد علم نفسه لا بالمثال. وكيف ما كان، لا يتصور أن يعلم الشيء نفسه بأمر زائد على نفسه. فإنه يكون صفة له. فإذا حكم أن كل صفة زائدة على ذاته، كانت علما أو غيره، فهي لذاته، فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات ودونها. فلا يكون قد علم ذاته بالصفات الزائدة.

(116) وأنت لا تفهم عن ذاتك وعن ادراكك لها، وأنت ليس يمكنك أن

يكون الادراك بصورة أو زائد. فلا تحتاج في ادراكك لذاتك إلى غير ذاتك الظاهرة لنفسها أو الغير الغائبة عن نفسها. فيجب أن يكون ادراكها لها لنفسها كما هي، وأنه لا تفهم قط عن ذاتك وجزء ذاتك. وما تفهم ذاتك عنه، كالأعضاء من القلب والكبد والدماغ وجميع البرازخ والهيئات الظلمانية والنورية، ليست من المدرك منك، فليس المدرك منك بعضو ولا أسر برزخي وإلا ما غابت عنه حيث كان لك شعور بذاتك مستمر لا يزول. والجهورية إذا كانت كمال ماهيتها أو تؤخذ عبارة عن سلب الموضوع أو المحل، ليست بأمر مستقل تكون ذاتك نفسها هي، وأن أخذت الجهرية معنى مجهولا وأدركت ذاتك لا بأمر زائد ادراكا مستمرا، فليست الجهرية الغائبة عنك كل ذاتك. ولا جزء ذاتك فإذا تفرقت، فلا تجد ما أنت به أنت إلا شيئا مدركا لذاته وهو «لأنيتك». وفيه شاكوكك كل من ادرك ذاته وإنانيتها. فالمدركة إذن ليست حقيقة ولا أمر زائد، كيف ما كان؟ وليست جزءا لأنانيتك، فيبقى الجزء الآخر مجهولا حيثئذ إذا كان وراء المدركة والشاعرية،

^{١١٢} ين: ش، + مثال الانانية مع دة في النسخة المشهورة. وشال الانانية مع هـ مرة كما حل

فيكون مجهولا ، ولا يكون من ذاتك التي شهورها لم يزد عليها . فتبين من هذا الطريق ان الشبهة ليست بزيادة ايضا على الشاعرية^{١١٤} ؛ فهو الظاهر نفسه بنفسه ولا خصوص معه متى يكون للظهور حالا له . بل هو نفس الظاهر لا غير ، فهو نور لنفسه ، فيكون نورا محضا . ومدركتك لا شئ آخر تابع لذاتك ، واستعداد المدركة عرضي لذاتك ، وان فرضت ذاتك إثبات تدرك نفسها . فتقدم نفسها على 4 الادراك ، فتكون مجهولة ، وهو محال ؛ فليس الا ما قلنا . وإذا اردت ان يكون للنور عندك .

(117) ضابطه: فليكن ان النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر لنوره بذاته ، وهو أظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زائدا على حقيقته . والاثوار العارضة ايضا ظهورها لامر زائد عليها ، فتكون في نفسها خفية ، بل ظهورها انما 11 هو لحقيقة نفسها . وليس ان النور يحصل ثم يلزمه الظهور ، فيكون في حد نفسه ليس بنور ، فيظهره شئ آخر ، بل هو ظاهر وظهوره نوريته . وليس كما يتوهم فيقال «نور الشمس يظهره إيماننا» ، بل ظهوره هو نوريته ، ولو عدم الناس كلهم جميع ذوات الحس ، لم تبطل نوريته .

القول: كل شئ قائم بذاته مدرك له فاما ان يكون مدركا لذاته بذاته ، ار 15 بغيرها . فان كان مدركا لذاته بغير ذاته فذلك النور هو المدرك للذات لا بذاته وان يدرك غيره ، وكل من ادرك غيره فله ان يدرك بالفضل انه هو المدرك للنور وهو ادراك منه لذاته ؛ وكل ما دون النفس اذا ادرك النفس يكون قد ادرك ذاته ، وليس ذلك النور جسمانيا فانه لا يدرك المجرد عن المادة الذي هو النفس . والمدرك المجرد

في نسخة مكثرة من نسخة مقبولة على المصنف ، وفي الله عنه . مقابل ها أيضا وهذه النسخة اصح . ولها غير في تلك النسخة «اللاتية» مع ن بعد اللام حيث كان ال «اللاتية» مع حمزة بعد اللام

- لا بدّ وأن يكون مجبراً : ولا تنفى بالنفس الا ذلك الغير المدرك لذاته ولغيره ، ويعود الكلام الى الغير المدرك لذاته ولغيره . اهو مدرك لذاته بذاته ام بغيرها ؟ وليس بالغير ، لتلا يتسلسل الى غير النهاية . فهي بذاتها لا بغيرها . ولان كل عاقل اذا رجع الى ذاته يعلم انه هو المدرك لذاته بذاته لا ان غيره هو المدرك وهو يديهى يكفى فيه التنبيه والاختار بالبال . وهو من الضروريات عند الاكبياء 5
- والمفتقر الى التنبيه عند غيرهم ؛ فثبت ان كل قائم بذاته مدرك لها فادراكه لذاته بذاته ولا يجوز ان يكون ادراكه بذاته بحصول اثر لذاته في ذاته لان ذلك الاثر الحاصل من الذات في الذات ان كان غير مطابق للذات فلا تكون النفس مدركة لذاتها . وان كان الاثر مطابقاً لذات النفس فهو صورتها ومثالها ويمتنع ان تدرك النفس ذاتها بصورة ، والمثال لذاتها في ذاتها وجهه الاول ، ان علم النفس بذاته ان 10 كان بصورة ومثال ، والصورة والمثال الذى في النفس ليس هو النفس بعينه ، بل صورتها ومثالها وهي زائدة على ذات النفس . ومثال الانانية التي هي النفس غير النفس بالضرورة ، فلو كان ادراك القائم بذاته المدرك لها بصورة ومثال لذاته في ذاته لزم ان يكون ادراك الانانية بعينها ادراك ما هو هو ، اى ادراك ما هو مثال وصورة له ، وان يكون ادراك القائم بذاته المدرك لذاته ادراك غيره ، وهو محال ، لان كل 15 مدرك لذاته فهو مدرك لمن ما به انانيته لا لصورته ومثالها ؛ هذا بخلاف الخارجيات التي يدركها بالصورة والمثال ، فالمثال وما له ذلك المثال كلاماً هو المدرك ؛ الثاني ، لو كان القائم بذاته المدرك لها مدركاً لها بالصورة والمثال ، فان علم ان ذلك المثال مثال ذاته وصورته فيكون قد ادرك ذاته لا بالمثال للزوم تضم العلم بذاته حتى يعلم بعد ذلك ان ذلك المثال مثال ذاته وان لم يعلم ذاته وفرض 20 عالماً ، هذا خلف ؛ الثالث ، لو كانت الذات القائمة بذاتها للمدركة لها بالصورة والمثال فتلك الصورة والمثال ان كانت صورة ومثالاً للذات من حيث هي مطلقة ، لزم ان لا تدرك الذات المختصة من حيث هي هذه الذات المتخصصة . ونحن نتكلم

فى ادراك الذات من الجهة المتخصصة وان كانت الصورة والمثال التى للذات متخصصة، فهو محال. فان كل صورة فى الذات المجردة كلية، فلا تدرك بها الذات المتخصصة الجزئية؛ وكل ذات قائمة بذاتها مدركة لها لا تدرك ذاتها بصورة ومثال كلية ولا جزئية.

- قوله: وكيف ما كان لا يتصور ان يعلم الشئ نفسه بأمر زائد على نفسه. 5
 اقول: هذا وجه خاص يخلّ على ان الشئ القائم بذاته المدرك لها لا يمكن ان يعلم ذاته بأمر زائد على ذاته، سواء كان ذلك الامر صورة ومثالا للذات، او لم يكن، فانه حينئذ على تقدير جواز يكون صفة للذات. وانت تعلم ان كل صفة للذات فانها زائدة عليها سواء كانت تلك الصفة علما وقدرة او ارادة او غير ذلك من الصفات، واذا كانت الصفة للذات المعلولة بالصفة يلزم ان يكون العلم 10 بالذات سابقا على جميع الصفات، فان علم صفة الذات غرق على علم الذات، وحينئذ لا يكون قد علم الذات بالصفات الزائدة المفروضة ان علم الذات بها، وانت، وكل مدرك لذاته، لا ينيب عن ذاته وعن ادراكه لها دائما، واذا بطل ان يكون الادراك للذات بصورة ومثال او أمر زائد فلا تحتاج فى ادراكك لذاتك الى غير ذاتك الظاهرة لذاتها او الغير القائمة عن ذاتها، فيجب ان يكون ادراك الذات 15 لذاتها، كما هي بنفس ذاتها، ولا يمكن ان تنيب عن ذاتها بطريقة حين ولا عن جزئها على تقدير ان يكون لها جزء فانه يتمتع ادراكك الكل بدون جزئه وما ادركت ذاتي ادراكا مستمرا بنفس ذاتي دون ما يفرض جزء بدني او عضوي، من قلب او دماغ او كبد او غير ذلك من الاعضاء والاجزاء والهيئات الظلمانية والنورية، فليست هذه بذاتك ولا جزء من ذاتك. فلو لم المدرك منا عند الادراك 20 بعضه ولا أمر جسماني والا لم يقب عنه وحيث غبنا عن البدن وجميع اعضائه؛ وكلما توهم انه نفس او جزء نفس ولستمر شعورنا بذواتنا من غير غفلة ولا نوال، فليست هذه الاشياء شيئا من المدرك. وقد عرفت ان الجوهرية من الاعتبارات

والصفات الذهنية التي لا وجود لها في الخارج، وما قيل إنها الموجود لا في موضوع أو لا في محل، فالوجود أمر اعتياري ولا في موضوع أو محل أمر سلبى ويستتبع أن يكون الأمر الاعتياري أو السلبى شيئا مستقلا تكون الذات المدركة نفسها : وإن أخذت الجوهرية معنى مجهولا ، كما هو رأى بعض اللشائين، وادركت مع ذلك فأنك دون أمر زائد على ذلك ادراكا مستمرا من غير خفلة عنها فحينئذ لا تكون تلك الجوهرية المجهولة الغائبة عنك كل ذاتك ولا جزءا منها . فالحق أن الجوهرية عبارة عن كمال ساحتها فليس الكمال أمرا مستقلا في الإعيان يكون نفس الذات، فإذا فتشت وتفحصت فلا تجد ما أنت به أنت إلا شيئا مدركا لذاته وهو أنايتك، وفيه مشاركتك كل من أدرك ذاته وأنايته، فالمدركة التي هي نفس الظهور هي حقيقة النفس.

قوله: فالمدركة إذن ليست بصفة .

أقول: يريد بذلك أن ادراك الأنانية الذى هو عبارة عن نفس الظهور، وهو حقيقة النفس، لا أمر زائد عليها . وإن زاد الادراك على الذات في مواضع أخرى؛ وليست المدركة جزءا لأنانيتك فهى الجزء الآخر مجهولا حينئذ : وكذلك إذا كانت الأنانية وراء المدركة والشاعرية فتكون مجهولة فلا تكون نفس ذاتك ولا جزءا منها وهى التى شعورى بها مستمر لا يزيد عليها : وإذا ظهر أن المدركة غير زائدة على الذات فالشبهة غير زائدة على الذات التى هى نفس الشاعرية، فالنفس الناطقة هى نفس الظهور وهو الظاهر لنفسه بنفسه دون خصوصى، فانه ليس معه خصوصى بحيث يكون الظهور صفة أو حالا له . بل عن نفس الظاهر لا غير، فهكون نورا لنفسه. فهو لا محالة نور محض : فالظهور حقيقته والالتهاز صفة، ومدركيتك لاشياء أخرى تابع لذاتك لا نفس ذاتك ولا جزءا منها . وإما اعتماد المدركة، فانه عرضى لذاتك أيضا خارج عن حقيقتها . وإن فرضت ذاتك إنة موجودة تدرك ذاتها فهلزم أن تتقدم ذاتها على الادراك وكل ما تتقدم ذاته على

- الادراك يكون مجهولا فالقالت المدركة لذاتها التي هي عبارة عن الظهور والصفا والادراك مجهولة، وذلك محال. فاني اعلم بالضرورة اني ادرك ذاتي ادراكا مستمرا لا اغيب عنه وذلك نفس الظهور الروحاني. وان اردت ان يكون للنور عندك ضابط فليكن عبارة عن التظاهر في حقيقة نفسه نفسه المظهر لغيره من الموجودات الجسمانية والروحانية بذاته، وهو اظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زائدا على حقيقته، ولا يمكن ان يكتسب هذا وامثاله بعد ولا رسم ولا عظم بحجة وبرهان؛ هذا كله في الانوار الثمانية بذاتها المجردة عن المواد. واما الانوار العارضة القائمة بالجوهر فهي وان كانت اتوارا لغيرها من المحال التي هي فيها، فليس ظهورها زائدا عليها بحيث تكون في نفسها خفية، بل هي نفس الظهور المفتقر الى محل، فظهورها انما هو بحقيقة نفسها ولا يتبني ان يظن ان النور يحصل أولا ثم يلزمه الظهور حتى يلزم ان يكون في حد نفسه ليس يتور مفتقر الى شئ آخر من الانوار يظهره، فلا يكون النور نورا، هذا خلف؛ بل هو ظاهر في ذاته وظهوره نورته لا غير. واما ما يتوهم من ان نور الشمس او غيره من الانوار يظهره انصارا فليس بحق، بل ظهوره هو نفس نورته فانه لم يعدم الناس كلهم وجميع الحيوانات الحساسة الباصرة لم يمكن ان يحلل نورته.

قال الشيخ؛

- (118) عبارة أخرى؛ ليس لك ان تقول «أنتهى عن يلزمه الظهور فيكون ذلك لشيء خفيا في نفسه». بل هي نفس الظهور والنورية وقد علمت ان النورية من المحمولات والصفات العقلية وكذا كون الشئ حقيقة وماهية وعدم النورية أسر سلبى لا يكون ماهيتك؛ فلم يبق الا الظهور والنورية. فكل من ادرك ذاته فهو نور محض، وكل نور محض ظاهر لذاته ومدرك لذاته، هذا احدى الطرائق.

اتول: ذكر في هذا «الفصل» ما ذكره في الفصل الذى قبله، لكن ذكره بعبارة أخرى لانه من المباحث الحكمية المهمة. فان بهذا البحث يتحصل للانسان

بصورة بمعرفة نفسه . فان معرفة النفس اهم الابهات الحكيمية وهي أم الحكمة
 واصل الفضائل ومعرفة دقائق الحكمة وابرار الحكماء المتألهين موقوف على
 معرفتها . كما جاء في الوحي القديم: «اعرف نفسك يا انسان . تعرف ربك»؛
 وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و «اعرفكم بنفسه
 اعرفكم به»؛ وقال لافلاطون «من عرف ذاته . تأله»؛ وقال ارسطوطاليس «معرفة
 النفس بعينه هي كل حق معونة عظيمة»؛ وإشبال هذا كثير في كلام الفضلاء
 المتألهين .

اذا عرفت هذا فنقرر ما ذكره في العبارة فنقول: ليس كل من له ذات
 مجردة عن المادة ان يقول «ان أنتهى شئ يلزمه الظهور» حتى يلزم من ذلك ان يكون
 ذلك الشئ خلقا في ذاته . بل هو نفس الظهور والنسوية والصفاء والاشراق لا غير .
 وقد مر أن الغيبية والجوهرية من المحسولات المتقلبة والصفات الاعتبارية وكذا كون
 الشئ حقيقه وذاتا ومادية وإمثال ذلك . وقولهم «ان الإدراك عدم الغيبة عن الذات
 المجردة عن المادة» فعدم الغيبة قيد سلبي يمتنع ان يكون ذات النفس . واذا لم تكن
 هذه الاشياء المذكورة ساهية النفس ، فبقي أن تكون نفس الظهور والنسوية . وكل من
 ادرك ذاته فهو نور محض . وكل نور محض فهو ظاهر لذاته . ومدرّك لذاته فالمُدرك
 والمُدرك والادراك واحد . كما يكون العقل والمائل والمقنول واحدا . هذا هو
 آخر الطريق .
 قال الشيخ :

حكومة

«في ان ادراك الشئ نفسه هو ظهوره لذاته
 لا تجرده عن المادة كما هو مذهب المشائين»
 (119) ونزيد فنقول: لو فرضنا الطعم مجردا عن البرازخ والمواد . لم يلزم
 الا ان يكون طعما لنفسه لا غير . والنور اذا قُرض تجرده يكون نورا لنفسه ؛

- فيلزم ان يكون ظاهراً لنفسه وهو الادراك، ولا يلزم ان يكون الطعم عند التجرد ظاهراً لنفسه بل طعماً لنفسه فعصب. ولو كفى في كون الشئ شاعراً بنفسه تجرده عن الهوى والبرازخ، كما هو مذهب المشائين، لكانت الهوى التي ابتوتها شاعرة بنفسها، اذ ليست هي هيئة لظهرها بل ماهيتها لها، وهي مجردة عن هوى أخرى، اذ لا هوى للهوى، ولا تنصب عن نفسها، اذ عني بالهيئة بعدها عن نفسها؛ وان عني بعدم النية الشعور، فلم يرجع الشعور في المفارقات الى عدم النية، بل عدم النية كناية وتجاوز عن الشعور على هذا التقدير. وكان عند المشائين كون الشئ مجرداً عن المادة غير غائب عن ذاته هو ادراكه. والمادة نفسها كما قالوا خصوصها انما يحصل بالهيات، فهب ان الهيات منعها المادة، فالمادة ما الذي منعها. واعتبروا بان الهوى ليس لها تخصص الا بالهيات التي سموها «صوراً». والصواب اذا حصلت فيها، ادركناها، وليست الهوى في نفسها الا شيئاً ما مطلقاً او جوهراً ما عند قطع النظر عن المقاهر وجميع الهيات كما زعموا. فلا شئ في حد نفسه اتم ساطعة من الهوى سيما ان جوهريتها هو سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به. فلمّا ما ادركت ذاتها بهذا التجرد عن العوامل والاجزاء ولم ما ادركت الصور التي فيها على اتنا بيننا حال الجوهريّة والشئيّة وان امثالهما اعتبارات عقلية؟

- (120) ثم قال هؤلاء ان مبدع الكل ليس الا مجرد الوجود. واذا بحث عن الهوى هل مذهبهم ربيع^{١١٥} حاصلها الى نفس الوجود، اذ التخصص انما هو بالهيات الجوهريّة كما سبق، فليس شيء هو نفس الماهية مطلقاً، بل اذا ثبت خصوص^{١١٦}، فيقال له انه ماهية او موجود. والهوى لا يتقن الا ماهية ما او وجود ما؛ فاغتنقناها الى الصور ان كان لنفس كونه موجوداً ما، فكان واجب

الوجود كذا، تعالى ان يكون هكذا^{١١٧}؛ وإذا كان ولجب الوجود يعقل ذاته
والاشياء مثل هذه البساطة، فكان يجب أيضا في الهيولى، لانها موجود فحسب؛
وطالان هذه الاقاييل ظاهر. فثبت ان الذى يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس.
وإذا قُرض النور المارضى مجردا، كان ظاهرا في نفسه لنفسه. فما حقيقته انه
الظاهر في نفسه لنفسه حقيقته^{١١٨} حقيقة النور المقروض مجردا. فان «الهُرُّ هُوَ»
5 بالعكس وأسا برأس.

اقول: يريد ان يبين ان الادراك ظهور الشيء لذاته او كونه نورا لذاته.
ويطل مذهب المشائين القائلين بان الادراك عبارة عن كون الشيء مجردا عن المادة؛
والا لزم عند فرض الهيات الثلاثانية مجردة ان تكون ظاهرة لذاتها. فكانت نورا
لذاتها، فأنا اذا فرضنا الطعم مجردا عن المواد الجسمانية لا يلزم ان يكون طعما
10 بخلاف النور، فأنا اذا فرضناه مجردا عن المواد الجسمانية^{١١٩} كان نورا لنفسه.
وحيث لزم ان يكون ظاهرا لنفسه. وهو الادراك. فان كل ظاهر لنفسه فهو
مدرك، ولا يلزم ان يكون الطعم عند فرضنا تجرده ظاهرا لنفسه، اذ ليس نورا
نفسه ليلزمه الظهور، بل الذى يلزمه ان يكون طعما لنفسه فقط؛ ومذهب المشائين
انه يكفى في كون الشيء شاعرا بنفسه ومدركا لها تجرده عن الهيولى والبرازخ
15 الجسمانية، ولو كان ذلك حقا، كما زعموا، لزم ان تكون الهيولى الاولى التي
اثيرها شاعرة بنفسها ومدركة لها، فان الهيولى على رأيهم لما لم تكن حيث لغيرها،
بل كانت ما عتبتها لها وهي مجردة عن هيولى أخرى، فانه لا هيولى للهيولى، لزم ان
تكون شاعرة بذاتها ومدركة لها فلا تنيب عن نفسها اذ عتى بالفتية بعدها عن
نفسها وعدم خلوها عن الهيولى وان عتى بعدم التمية التصور بالذات، فليس
20

^{١١٧} يشاء - تعالى ان يكون هكذا

^{١١٨} ل - الله ... حقيقته

^{١١٩} ل - الجسمانية

بصحيح . إذ لا يرجع الشعور في المفارقات العقلية إلى عدم النبية . بل الحق أن عدم النبية كناية وتجاوز عن الشعور بالذات على هذا التقدير . فإن بعض الحكماء عرّف العقل أنه عدم النبية عن لذات المجردة عن المادة وهذا لئلا من قولهم إن الاتصال حضور الشئ للذات المجردة عن المادة فإن الشئ لا يحضر عند ذاته لكنه لا يغيب عنه ، فهو اعم . وكان عند جماعة المشائين كون الشئ مجردا عن المادة هو 5
غير غائب عن ذاته هو ادراكه .

ولفائل أن يقول: إن المادة نفسها كما اعترفوا به أنه يحصل تخصّصها بالهيئات الجسمانية فهي إن الهيئات العرضية الجسمانية متعتها المادة التي هي حالة فيها من التجرد عن المادة وعدم النبية الذي هو عبارة عن الادراك ، فالخاء: نفسها ما الذي متعها من ذلك وهي مجردة عن مادة أخرى وما عتبتها لنفسها ، فوجب أن لا 10
تغيب عن ذاتها فإن عدم النبية ، كما سرّ ، هو عدم بُدّها عن ذاتها . فيلزم أن تكون مدركة لذاتها ولما يحلّ فيها كالمجردات العقلية وقد اعترف المشائون بأن الهيولى إنما تتخصّص بالهيئات التي تُسمّى عندهم «صورا جوهرية» ؛ والصور إذا حلّت في ذواتها وحصلت لنا ادراكاتها ، وليست الهيولى في ذاتها إلا شيئا ما مطلقا أو جوهريا ما إذا نظرنا للنظر عن التقادير وجميع الهيئات كما هو رأيهم اللازم عنه 15
أن لا يكون شئ قى حد ذاته اتم بساطة من الهيولى الأولى . لا سيما إذا أخذ جوهريتها عبارة عن سلب الموضوع ، كما قالوا إن الجوهر موجود لا في موضوع والموجود أمر اعتباري والباقي أمر سلبي ، وسائر الصور والاعراض كلها خارجة عن ماهية الهيولى ، فلم يبق إلا شئ ما مطلقا على ما يترتبهم وهي مجردة عن المادة ، فذاتها حاصلة لذاتها فلمّا ادركت ذاتها بسبب هذا التجرد عن العوامل والأجزاء 20
وشدة بساطتها ؟ ولمّا ادركت الصور الجوهرية والهيئات العرضية العالّة فيها ؟ على أنك عرفت أن الجوهرية والشيئية والوجود وأمثالها كلها اعتبارات عقلية لا وجود لها في الاعيان . فيكون الهيولى اللازم أن يكون على رأيهم شيئا ما مطلقا

او جهرها مّا أمرا عقليا ولان العالّة والمحلّة فرع الوجود والتمييز، فكيف يجوز
حلل الصورة التي يقولون بها في شئ مّا مطلقا غير معين؟

ثم ان جماعة المشائين قالوا ان الواجب لذاته تعالى مهدع الكل ليس الا
مجرد الوجود، فانهم يصريحون بانه وجود محض، اذ وجوده عندهم نفس ماهيته:

5 واذا تنحست عن الهوى وتفتشت على رأيهم يرجع حاصلا وحقيقتها الى نفس
الوجود، فان التخصص عندهم انما هو بالهيات الجوهرية كما عرفت ذلك؛ وليس

شئ في الوجود يكون هو نفس الماهية مطلقا وجميع الموجودات انما توجد وتثبت
بخصوصياتها الممثلة، فيقال ان الشئ ماهية او موجود معين، واما الهوى على

رأيهم فلا تبقى الا ماهية مّا او وجودا مّا غير معين، واذا كانت الهوى على ما
يزعمون مفتقرة الى الصور الجوهرية، فافتقارها ان كان لنفس كونها موجودا مّا:

10 والواجب لذاته لما كان نفس الوجود، فيصدق عليه كونه موجودا مّا ويجب افتقاره
الى الصور كالهوى، تعالى عن ذلك علوا كبيرا. ثم الواجب لذاته تعالى لما كان

تعقل ذاته المقدسة وجميع الموجودات لتحل هذه البساطة المذكورة في الهوى ان
حقيقتها ترجع الى انها موجود مّا؛ والواجب لذاته نفس الوجود المحض فكان

15 يجب ان تكون الهوى عاقلة لذاتها، ولاشياء أيضا لانها موجود مّا، لا غير،
وبلان هذا بين. فثبت بهذا البيان الواضح ان كل مدرك لذاته فهو نور لنفسه

وظاهر لنفسه، وبالعكس ان كل ما هو نور لنفسه وظاهر لنفسه فهو مدرك لذاته،
واما النور العارض اذا فرضنا مجردا عن المواد كان قائما بذاته، فهو ظاهر في

نفسه لنفسه؛ ويلزم من هذا ان يكون كلما كانت حقيقته انه الظاهر في نفسه
نفسه فحقيقته حقيقة النور المفروض مجردا عن المحال والمواد بالكليّة، فان «الهر

20 هره» ينمكس كما عرفت واما يراسي.

قال الشيخ:

فصل

«فى الاتوار واقسامها»

(121) اننور ينقسم الى نور فى نفسه لنفسه. والى نور فى نفسه وهو

لغيره. والنور العارض عرفت انه نور لغيره. فلا يكون نوراً لنفسه وان كان نوراً فى

نفسه. لان وجوده لغيره. والجوهر الفاسق ليس بظاهر فى نفسه ولا نفسه على ما

عرفت. والحياة هى ان يكون الشئ ظاهراً لنفسه. والحي هو الدرك النفعال.

فالادراك عرفت. والقفل ايضا للنور ظاهر. وهو فاض لذاته^{١٢٠}. فالنور المحض

هى وكل هى فهو نور محض. والفاسق ان ادرك ذاته كان نوراً لذاته. فلم يكن

جوهرًا غاسقًا. وان اتقنى البرزخ او غاسق ما من حيث هو كذا الحياة والعلم.

لكن يجب على مشاركته ذلك. وليس كذا. وان فرض للجوهر الفاسق حياة وعلم

لهيئة رائدة كان على ما سبق. وايضا لا شك ان الهيئة ليست ظاهرة لنفسها لما

سبق. وليست ظاهرة للبرزخ. فانه غاسق فى نفسه. كيف يظهر له شئ اذ لا يد

لمن يظهر له شئ ان يكون نفسه ظهور لى نفسه؟ فانه لا يعبر بغيره من لا

شعور له بذاته. فلما لم يكن البرزخ ظاهراً لنفسه ولا الهيئة ولا البرزخ للهيئة ولا

الهيئة للبرزخ. فلا يحصل منهما ظاهر لنفسه. والهيئة لما لم يكن وجودها الا

لغيرها. لم يحصل منها ومن البرزخ شئ قائم بنفسه. بل القائم منهما هو البرزخ.

فان كان شئ ما مدركا منهما لذاته. فلا يكون الا ما له ذاته منهما. وهو البرزخ.

فان البرزخ والهيئة شيان لا شئ واحد. ودرت لله غير ظاهر فى نفسه.

اقول. يريد ان يتكلم فى بقية الاتوار المجردة وعلة ادراكها لذاتها وبغيرها

فى الهيئات النورية وبغيرها من البرازخ والهيئات وعلة عدم ادراكها لذاتها وبغيرها

وما يتعلق بذلك. فنقسم النور الى نور فى نفسه لنفسه. وهذا شأن الاتوار المجردة

^{١٢٠} طه بالذات. س. لذاته. وشه شهيد + فى بعض النسخه فانه غامض بالذات

المقيدة ، فانها موجودة في نفسها في الاعيان وهي مدركة لذواتها وظاهرة لانفسها
فلا تنفي عن نفسها ؛ والى نور هو لغيره ، وهي الانوار المعارضة التي هي لمحاتها لا
لانفسها فهي وان كانت انوارا في انفسها فظهورها واشراقها في نفس الامر . فليست
انوارا لانفسها بمعنى كونها لانفسها وظهور ذواتها لذواتها اذ وجودها لغيرها فلا
تكون مدركة لانفسها . واما الجواهر الجسمانية الفاسقة ، فلما لم تكن ظاهرة في
انفسها لعدم النورية فيها من حيث الجوهرية الجسمية لم تكن ظاهرة لانذجا ، فلا
تكون مدركة اصلا ، لا لذواتها ولا لغيرها . والحياة لما كانت حارة عن كون الشئ
ظاهرا لنفسه ، وكان الحي هو الإدراك الفعّال والإدراك على ما مرّ هو ظهور ذات
الشئ لذاته ، والفعل من خاصية النور الظاهر فاته فخاص الذات لذاته ، فيلزم ان
يكون النور المحض هو القائم بذاته المجرد عن الحوامل حيا ، وكل حي لا بدّ وان
يكون نورا محضا .

واما الجوهر الجسماني الفاسق ، فيمتنع ان يكون مدركا لذاته اذ لو ادركه
ذاته كان نورا لذاته وظاهرا لذاته ، فلم يكن جوهرًا جسمانيًا فاسقًا ، وفرض
كذلك ، هذا خلف . ولو اقتضى الجسم البرزخي ، او جسم ما ، من حيث الجسمية
الحياة والملم لوجب حصول الحياة والملم لكل ما يشاركه من الاجسام ضرورية
وجوب وجوه المعلول عند وجود الملة التامة . وليس الامر كذلك ؛ ولا يجوز ان
يقال اننا نفرض الحياة والملم للجوهر الجسماني الفاسق لا لذاته ، بل لهيئة حائلة
في ذاته زائدة عليه ، لانا نقول تلك الهيئة الحائلة في ذات الجسم ان كانت ظلمانية ،
فليست ظاهرة بذاتها ولا لذاتها . فلا تكون هيئة ولا مدركة لذاتها ، فكيف لا
يكون الجسم الجمادي وهي غير حية ولا عالمة حية وعالمة ؟ وان كانت تلك الهيئة
الحائلة في الجسم نورية عرضية له ، فهي وان كانت ظاهرة في نفسها لنوريتها ،
فليست ظاهرة لانفسها . فانها نور لغيرها لا لانفسها ، فليست حية ولا عالمة . فلا
يكون الجسم بسببها حيا عالما . والى هذا أشار بقوله «وان قُرض للجوهر الفاسق

حياة وعلم لهيئة زائدة كان على ما سبق». وايضا تلك الهيئة لما لم تكن ظاهرة لنفسها لكونها نورا لتبرها لا لنفسها. فلا تظهر ذاتها لذاتها وان كانت ظاهرة في نفس الامر وليست ظاهرة للجسم. فانه لما كان في نفسه مطلقا فلا يمكن ان يظهر له شئ اذ ان ظهور الشئ للشئ فرع على ظهوره في نفسه. وظهور نفسه لنفسه. فانه لا بد لمن يظهر له شئ ان يكون لنفسه ظهور في نفسه اذ يمتنع ان يشرح غيره من لا يشرح بذاته. ولما كانت الجواهر الجسمانية غير ظاهرة لا نفسها وكذلك الالهيات لا تظهر لانفسها ولا الهيئة ظاهرة للجسم ولا الجسم للهيئة. هل التفصيل الذي سبق بيانه. فلا يمكن ان يحصل من الجسم والهيئة امر ظاهر لنفسه ومدرك لها.

ثم الهيئة لما كان وجودها لتبرها ام يحصل منها ومن الجسم شئ يتبرم بنفسه. بل القائم منهما بنفسه هو الجسم البرزخي لا غيره؛ فان كان شئ منهما مدركا لذاته. فليس ذلك الا ما له ذاته منهما وهو الجسم البرزخي. فان الجسم والهيئة شيان لا شئ واحد. وقد عرفت انه غير ظاهر في نفسه. فلا يكون ظاهرا لنفسه فليس بمدركة لذاته ولا لتبره وهو المطلوب.

قال الشيخ:

(122) ايضاح آخره نقول يجوز ان يكون شئ يظهر للشئ لتبره. كالنور

العارض للمحل. وليس يلزم من ظهوره لتبره ظهوره لذاته. وانما كان الشئ يظهر امرا لتبره ينفي ان يكون ذلك الغير ظاهرا لنفسه حتى يظهر عند امر ما. وانما نقرر هذا. فنقول: لا يجوز ان يكون امر يظهر الشئ لنفسه ذلك الشئ على ان يصير به الشئ ظاهرا عند نفسه. اذ لا اقرب من نفسه الى نفسه وقد خفي نفسه عن نفسه وخفاء نفسه على نفسه لنفسه. فلا يظهر نفسه لنفسه شئ ما ابدا.

كيف يستدعي اظهار غيره نفسه لنفسه ان تكون نفسه ظاهرة لنفسه قبل ذلك. وهو

محال^{١٢١}. والبرزخ خفي لنفسه على نفسه، فلا يظهره عند نفسه شيء.

(123) وايضا من طريق آخر: لو اظهره عند نفسه شيء لاظهره النور وكان

كل برزخ استتار ظاهرا لنفسه، فكان حيا، وليس كذا. وإني خصصت بوجود

للبرزخ بهيئات ظلماتية لا بموجب ان يظهره نور عند نفسه. فيقرر^{١٢٢} من جهة

أخرى ان ما ظهر نفسه لنفسه، ظهوره لنفسه ليس بهيئة مآ ولا جوهر وغاسق مآ. 5

اقول: هذا ايضاح آخر لما مضى في فصل المتقدم من العلوم الشريفة

المخرجة التي لا يطلع عليها الا المتأهلون من الفضلاء بمسألة أخرى واضحة.

لقال: يجوز ان يظهر شيء لغيره شيئا آخر، كالتور العرضي الحال في محل، كنور

الشمس والكواكب والنيران المظهرة للأجسام والاشكالها ومقاديرها، ولا

يلزم من ظهورها في ذاتها وإظهارها لغيرها الا شيئا ان تكون ظاهرة لذاتها 11

ومدركة لها، ثم اذا كان شيء يظهر شيئا لغيره فلا بد وان يكون ذلك الغير الذي

اظهره عنه، الا شيئا ظاهرا في نفسه حتى يصح ان يظهر عنه شيء.

اذا عرفت هذه القاعدة، فاعلم انه لا يجوز ان يكون شيء يظهر شيئا

لنفس ذلك الشيء، حتى يصير به الشيء ظاهرا عند نفسه، فانه لا اقرب من نفسه

الى نفسه وقد خفي نفسه على نفسه، واذا كان خفاء نفسه على نفسه لنفسه، 15

فيمتنع ان يظهر نفسه لنفسه شيء ما اهدا، كيف ويستدعي اظهار غيره نفسه لنفسه

ان تكون نفسه ظاهرة لنفسه قبل اظهار غيره نفسه لنفسه، والتقدير خلاف ذلك.

والاجسام الظلماتية لما كانت ذاتها خفية على انفسها، فلا يمكن ان يظهرها شيء

عند انفسها بحيث تكون مدركة لذواتها. ولما الاموار المجردة المغلقة، فسيأتى

فيها ذلك كما عرفت.

قوله، وايضا من طريق آخر.

^{١٢١} بحث 1 ط 1 - وهو محال، سر ١ - وهو محال

^{١٢٢} ط 1 وقرر ١ سر ١، فيقرر

اقول، هذا ايضاح آخر متعلق بالمعنى المذكور للتقدم. ولئلا ذكر هذا البحث وكرره بمباركات مختلفة ويبالغ في ايضاحه لانه بحث مهم هو والذي قبله والذي بعده: ومن لم يهتق فهم هذه المعاني ولم يتيسر له فليس يحكمهم، ولا يستحق اسم الفيلسوف. قوله: «لو اظهره عند نفسه شيء لا يظهره التور» يشير الى ان الاجسام التي ذكرتها لا يمكن ان يظهرها شيء عند نفسها، اذ لا اقرب من 5 «ها الى نفسها وقد خلقت انفسها على انفسها، فكيف يظهرها عند انفسها شيء آخر ولو اظهرها عند انفسها شيء لوجب ان يظهرها التور الذي هو في نفسه ظهور، وكان يلزم من ذلك ان يكون جميع الاجسام المستترة ظاهرة لانفسها ومدركة لذواتها، فكانت حية، وليس الامر كذلك. فأي خصوص فرضناه للاجسام بسبب عوارض وحيات جسمانية ظلمانية. فان ذلك لا يقتضي ان يظهرها 11 والا لا يظهرها الا توارى العرضية لانفسها حتى تكون ظاهرة عند انفسها. وقد ظهر من طريق آخر ان كل ما ظهر نفسه لنفسه فان ظهوره لنفسه ليس بهيئة ما عرضية ولا جوهر جسماني ما مطلق، بل ظهور الشئ لنفسه يستدعي ان يكون نوراً لنفسه وظاهراً بنفسه لنفسه قائماً بها والجسم وحياته ليس كذلك.

«قال الشيخ»:

قاعدة «في ان الجسم لا يوجد جسماً»

(124) وإذا دوت لك في نفسك نور مجرد وليست تحوى على ايجاد برزخ، فإذا كان من التور الجوهرى الذى الفاعل ما يقصر عن ايجاد البرزخ، فالأولى ان 15 يقصر البرزخ الميت عن ايجاد البرزخ».

اقول: يريد ان يبين ان الاجسام لا توجد عن الاجسام، ويبان ذلك ان النفس اناطقة، التى هي جوهر نوراني مجرد عن المادة. مدرك لذاته ولغيره حتى ان 20

بعض النفوس ربما بلغ الغاية في الكمال ومع ذلك فإنه لا يقوى ولا يقدر على
 إيجاد جسم ظلماني، ولذا كان هذا النور الجوهرى الذى للفاعل يعجز عن إيجاد
 جسم برزخى فالأولى أن يعجز الجسم الظلماني الميت ويقتصر عن إيجاد الجسم،
 ولأن الإيجاد ظهور من العدم إلى الوجود، وكيف يظهر الجسم جسا ويخرجه من
 5 العدم إلى الوجود؟ وهو غير ظاهر لنفسه ولا مدرك لها ويستتبع الإيجاد لمن لا
 شعور له ولا ادراك، فإن الإيجاد يستدعى الحياة والادراك^{١٢٤}.
 قال الشيخ:

فصل

«فى ان اختلاف الانوار المجردة العقلية

هو بالكمال والنقص لا بالنوع»

10 (125) النور كله فى نفسه لا تختلف حقيقته الا بالكمال والنقصان
 وبأمور خارجة عنه^{١٢٥}، فإنه ان كان له جزمان وكل واحد غير نور فى نفسه، كان
 جوهرها فاسقا أو هيئة ظلمانية، فالمجموع لا يكون نورا فى نفسه، وإن كان
 احدهما نورا والآخر غير نور، فليس له مدخل فى الحقيقة النورية، وهى احدهما.
 15 وستعرف الفارق بين الانوار على التفصيل.

أقول، هذه المسألة العظيمة من المهمات الحكيمة ومن اشرف مواقع الانظار
 الالهية؛ فادعى ان النور كله فى نفسه حقيقة واحدة لا تختلف الا بالكمال
 والنقص وأمر خارجة عن الحقيقة النورية؛ فالنور كله نوع واحد سواء كان جوهرها
 أو عرضا. وهرهان ذلك ان الحقيقة النورية لو لم تكن حقيقة واحدة غير مختلفة
 20 لكان لها جزمان وهو اقل ما يمكن من تركيب النور منها. فلا يخلو اما ان
 تكون حقيقة كل واحد من الجزئين نورا فلا تختلف الحقيقة النورية، وإن كانا غير

^{١٢٤} ل: - اقول بريد... والادراك

^{١٢٥} ط: - عنه

نورين في حقيقة نفسيهما فيكونان اما جوهرين جسميين مطلقين ، او همتين مطلقتين ، ار احدهما جسما ظلماتيا والآخر هيئة ظلماتية . فالجميع المركب منهما لا يكون نوراً في نفسه ، فان كل مركب مما ليس بنور يمتنع ان يكون نوراً وان كان احد الجزئين نوراً والآخر ليس بنور فليس له مدخل في الحقيقة النورية فلا يكون جزءاً ، وفرض كذلك ، هذا خلف . فالتور كله ، جوهره وعرضه ، حقيقة واحدة لا تختلف بالنوع بل بالكمال والنقص ، وسأني الفارق بين الانوار على التفصيل .

قال المشايخ ان الانوار المجردة العقلية كل واحد منها نوعه في شخصه ، كالافلاك والكواكب والنفوس البشرية ، نوع آخر ؛ وكل واحد من نفوس الافلاك والكواكب كذلك ، وحجتهم في تكثر الانواع العقلية بالنوع انها لو كانت من نوع واحد ، لليس كون البعض على البعض آخر اولى من العكس لاستوائهما في الحقيقة النورية فلو تنقص البعض بالعلية دون الآخر كان ذلك ترجيحاً من غير مرجح ، واجيب عنه ان ذلك انما يلزم عند اتفاق القول في النوع مع رتبة الوجود وهو الكمال والنقص ، ولما كانت متفاوتة في مراتب الوجود ومختلفة بالكمال والنقص ، لفيكون كمال ذلك يقتضي ان يكون على ونقص هذا يقتضي ان يكون معلولاً ، فان الفرد انما على لوجوده الناقص من العكس ، وذلك ليس ترجيحاً من غير مرجح . وان ارادوا باختلاف النوع ان اختلاف النوع بالكمال والنقص في نفس الماهية ليس باس خارج عنها ، بل ذلك نفس الحقيقة ، فلا مشاحة في ذلك بمد للملم بانها اختلاف الكمال والنقص ليس كاختلاف النصول المتنوعة المتأخرة لما به الاشتراك .

قال الشيخ ؛

فصل

«أيضا في اختلاف الانوار المجردة»

(126) ومن طريق آخر نقول: الانوار المجردة لا تختلف بالحقيقة^{٤٦٦}، والا

ان اختلفت حقايقها، كان كل نور مجرد فيه توريبة وغيرها. وذلك الغير اما ان يكون هيئة في النور المجرد، او النور المجرد هيئة فيه، او كل واحد منهما قائم بذاته. فان كان^{٤٦٧} هيئة في النور المجرد، فهو خارج عن حقيقته، اذ هيئة الشئ لا تحصل فيه الا بعد تحققه ماهية مستقلة في العقل، فالحقيقة لا تختلف به؛ وان كان النور المجرد هيئة فيه، فليس بنور مجرد، بل هو جوهر غاسق فيه نور عارض، وقد فُرض نوراً مجرداً، وهو محال. وان كان كل واحد منهما قائماً بنفسه^{٤٦٨}، فليس أحدهما محل الآخر ولا الشريك في المحل، وليسا يبرز عن لهما متزجا او لهما متصلا فلا تعلق لاحدهما بالآخر، فالانوار المجردة غير مختلفة الحقايق.

اقول: ذكر في هذا الفصل طريقاً آخر يدل على ان الانوار المجردة من المواد سواء كانت نفساً او حقولاً ليس بينها اختلاف بالحقايق، اذ لو اختلفت بالحقيقة لزم ان يكون كل واحد من تلك الانوار المجردة فيه توريبة وغيرها. وذلك الغير الذي ليس بنور لا يخلو اما ان يكون هيئة وعرضا في ذلك النور المجرد، او يكون النور المجرد هيئة فيه، او يكون كل واحد منهما قائماً بذاته مستقلاً، فان كان ذلك الغير هيئة في النور المجرد كان خارجاً عن حقيقته لان هيئة الشئ وعرضه لا يمكن حصوله فيه. الا اذا وجدت ماهية وتحققت مستقلة في العقل حتى يربط فيها بعد ذلك، ويحتل يلزم ان لا تختلف بالحقيقة به اصلاً. وان كان

^{٤٦٦} ط: في الحقيقة. س: بالحقيقة

^{٤٦٧} ط: د، هـ

^{٤٦٨} ب: ش ١ ط: د، ب، هـ. س: بنفسه

النور المجرد هيئة وعرضا في ذلك النهر، فلم يكن النور مجردا، بل كان جوهرًا غلماانيا فيه نور عارض، وفرض مجردا، هذا خلف. وإن كان كل واحد منهما قائما بذاته فلم يكن أحدهما محلا للآخر ولا شريكين في الفعل وليس بهما ليمتزجا وينفصلا، فلو لم يكن أحدهما متعلق بالآخر. فظهر أن الأنوار المجردة عن أنوار الجسمانية لا تختلف بالحقيق.

5

قال الشيخ

(127) إيضاح آخر: إذا تبين أن اثباتك نور مجرد ومدرك لنفسه والأنوار المجردة غير مختلفة الحقيق، فيجب أن يكون لكل مدرك لذاته، إذ ما يجب على شئ يجب على مشارك في الحقيقة. هذا طريق آخر. وإذا علمت ما سبق أولا، استغنيت عن هذه الوجوه.

10

أقول: قد ظهر من الأبحاث السابقة أن اثباتك، وهي نفسك الناطقة، وجود محض ونور مجرد مدرك لنفسه. وأن الأنوار المجردة نوع واحد غير مختلفة بالحقيقة وأن مختلفات بالكمال والقياس، فيجب أن تكون جميع الأنوار المجردة مدركا لذاتها، لأن ما يجب على شئ يجب على ما يشاركه في حقيقته. وقد عرفت أن الكل مشترك في الحقيقة التوحيية وحاصل هذا الإيضاح أنه استدل على مشاركة النفس الناطقة للأنوار المجردة العقلية في الحقيقة على أن كل واحد من العقول المجردة مدرك لذاته لا مدرك لنفسه اثباتها. فهذا طريق آخر غير الطريق الذي قبل، فإنه بين فيه أن الأنوار المجردة غير مختلفة بالحقيقة. وأنت إذا عرفت ما سبق من البحوث في الفصول السابقة استغنيت عن هذين التوبيهين.

20

قال الشيخ

قاعدة «في أن موجد البرازخ مدرك لذاته»

(128) فلما كان واجب جميع البرازخ نورها ووجودها نورًا مجردا، فهو حي مدرك لذاته، لأنه نور لنفسه.

اقول: يريد أن يبين أن الواجب تعالى مدرك لذاته. وحياته أن واجب الوجود لذاته لما كان واجب جميع البرازخ الجسمية نورها ووجودها نورا مجردا لما عرفت أن البرزخ الميت لا يوجد البرزخ والهيات الجسمانية النورية والظلمانية ناقصة عن رتبة الوجود لا انتقارها الى القيام بالظهور، فيجب أن يكون الموجد لجميع الاجسام البرزخية نورا مجردا عن المادة، فيكون حيا مدركا لذاته لانه نور لنفسه. 5 قال الشيخ؛

فصل «فى نور الانوار»

(129) النور المجرد اذا كان ناقرا فى ماهيته، فاحتماله لا يكون الى

- 10 الجوهر الفاسق الميت، اذ لا يصلح هو لان يوجد اشرف واتم منه لا لى جهة، وأتى بفرد الفاسق النور؛ فان كان النور المجرد ناقرا فى تحققه الى نور قائم، ثم لا تذهب الانوار القائمة المترتبة سلسلتها الى غير النهاية، لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية فى المترتبات المتضمنة فيجب ان تنتهى الانوار القائمة والعارضة والبرازخ وهياتها الى نور ليس ورائه نور، وهو نور الانوار، والنور المحيط، والنور القويم، والنور المقدس، والنور الاعظم الاعلى، وهو النور القهار، وهو الفنى المطلق، 15 اذ ليس ورائه شئ آخر. ولا يتصور وجود نورين مجردين متبينين، فالتما لا يختلفان فى الحقيقة لما مضى؛ ولا يشاز احدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه ولا بأس يفرض انه لازم بالحقيقة اذ يشتركان فيه، ولا يمارض غريب كان ظلالها او نورها، فانه ليس ورائها مخصص. وان خصص احدهما نفسه او صاحبه، فيكونان قبل التخصص متبينين لا بالتخصص، ولا يتصور التميز 20 والاشتمال الا بمخصص. فالتور المجرد للفنى واحد وهو نور الانوار، وما دونه يحتاج اليه ومنه وجوده، فلا ند له ولا مثل له. وهو القاهر لكل شئ ولا يقهره ولا يقارمه شئ اذ كل قهر وقوة وكمال مبتفاد منه. ولا يمكن على نور الانوار

العدم ، فانه لو كان ممكن العدم فكان ممكن الوجود ، ولم يترجع تحققه من نفسه على ما دريت ، بل يبرجح ، فلم يكن يتنى حقا ، فيحتاج الى غنى مطلق هو نور الانوار لوجوب تنامي السلسلة .

اقول : يريد اثبات الواجب لذاته ووحدة ذاته ومرتاته عن صفات النقص

- 5 وامتناع العدم عليه ؛ فذكر ان النور مجرد عن المواد انجسمية ، لذا كان محتاجا وفقيرا في ذاته ، فاحتج أن يكون احتياجه الى الجوهر الجسماني المظلم الممت بصيغته يكون علة له . فان العقل الصريح يشهد بان العلة اشرف من المعلوم وانم منه من جميع الجهات لا في جهة واحدة ، فكيف يجوز أن يوجد الجوهر الفاسق الجسماني الممت النور المجرد الذي هو افضل منه واشرف وانم فلما ؟ فالنور المجرد ، اذا كان فقيرا في ذاته وتحققه ، فيجب أن يكون فقره ذلك الى نور مجرد قائم بذاته ، وهكذا
- III هذا النور المقتدر اليه مقتدر الى نور آخر مجرد قائم بذاته ؛ ولا تذهب هذه الانوار المجردة القائمة بذاتها الى غير النهاية لغزائها واجتماعها ، على ما علمت ، أن السلسلة المترتبة المتجمعة اجزائها في الوجود يجب نهايتها ، فلا بد وان تنتهي السلسلة المولدة من الانوار المجردة والماضة والجواهر الجسمانية وجباتها الى نور مجرد عن جميع المواد قائم بذاته ليس ورائه نور اصلا هو افضل الموجودات
- II واشرفها واظهرها واجلاها ولوضوحها ، وهو نور الانوار ، والنور الاتم المحيط بجميع الانوار النافذ فيها لشدة ظهوره وكمال اشراقه ونطفه ، وهو لنور الحقيقي العظيم الشهد الذي لا نهاية لظهوره واشراقه وقوة لماته ، وسائر الانوار بالنسبة انه اشعة ضعيفة وانوار شفافة حاصلة من اشراقات شمسه ومستفادة من لمان نوره ، فلا نور في الحقيقة الا نوره ، ولا وجود الا وجوده ، فهو النور المقدس والنور الاعظم
- 20 الاعلى القهار لجميع الانوار لشدة اشراق النور النهر المتناهي شدة وقوة والانوار المجردة العكسية كلها لشدة نوره غير متصفة عنه ، بل متحد به نوعا من الاتحاد والنور العالي محيط ويشتمل عليها ضرورة لشمال النور الاشد واماطته بالاضعف ،

فتصير كأنها جوهر واحد . لأنها أنوار محضة لا ظلام فيها ولا تباین بينها وهي
 لشدة نوريتها وصفاتها وقوة اشراقها ولعانتها لا يدركها الحس ولا ينالها البصر .
 ومن غاية لطافتها وقوة شفيفها وشدة صفاتها ونوريتها يختارها العقل ولا يحول
 فيها الخيال . وقوة اشراق ذواتها النورية لا تنفذ فيها الاوهام الكثيفة ؛ وبالجمله
 لشدة نوريتها وقوة اشراقها ولطفها ودقتها واقراط ظهورها وجلالتها يتجافى عنها
 5 الحواس وتبوا عنها القوى . بل أكثر النفوس لا تصل الى ادراكها .
 قوله : وهو الفنى المطلق .

أقول : يريد أن يبين برهان وحدانية الواجب وما يتعلق بذلك . فذكر انه
 «هو الفنى المطلق» . وعرفت أن الفنى هو الذى لا يفتقر فى ذاته ولا فى كمال
 لذاته الى غيره على الإطلاق . وكذلك قيد الفنى المطلق ثلثا يكون غنيا من وجه
 10 فقها من آخر . وقوله : «هو الفنى المطلق» . إذ ليس وراءه شئ لانه لو كان وراءه
 شئ من مراتب العلية لافتقر اليه . فلم يكن غنيا مطلقا . وفرضناه كذلك لانتهاى
 السلسلة الممكنة اليه . فلا يكون وراءه شئ . فيكون لا محالة غنيا مطلقا . والفنى
 المطلق هو الذى لا يستغنى عنه شئ . إذ لو استغنى عنه شئ لكان فقره الى الفنى
 15 اولى بالفنى من فقره ويلزم من الاستثناء أن يتغنى عن الفنى المطلق ما هو الاول .
 فهو عادم كمال وكل كذا يفتقر الى غيره فى تحصيل ذلك الكمال فلا يكون غنيا
 مطلقا . فلو استغنى عن الفنى المطلق لا يستغنى عنه شئ وكل غنى مطلق لا بد
 وأن يكون ملكا مطلقا والا لما كانت ذات كل شئ له إذ الملك من له ذات كل شئ .
 فإذا لم تكن ذات كل شئ له استغنى عنه بعض الاشياء . وسيتخذ لا يكون غنيا
 20 مطلقا . وفرضناه كذلك . وهذا يدل على وحدانية الواجب لذاته . إذ هو غنى مطلق
 إذ لو كان فى الوجود غنيا مع انها نوران مجردان لم يكن اختلافهما فى الحقيقة
 النورية . لما عرفت أن الأنوار غير مختلفة بالحقيق . فإذا اشتركا فى الحقيقة
 النورية المجردة لا بد بينهما من سيمز . ولا يتأز احدهما عن الآخر بنفس ما

- اشتركا فيه من النورية المجردة فان ما به الامتياز متمايز لما به الاشتراك ، ولا يجوز ان يكون المميز بينهما أمرا لازما للحقيقة النورية لاشتراكهما في ذلك اللازم المرجود نهما ، ولا يعارض غريب ظلماتي او نورى ، اذ لا متخصص وراهما ينحص احدهما بذلك . وان خصص احدهما نفسه ، او صاحبه . يلزم ان يكونان قبل التخصيص مجردين متعينين ، لا بالمخصص . وهو محال . اذ لا يمكن التمين 8 والاثنية الا بالمخصص المتنع الوجود . فالنور المجرد الفنى المطلق لا يتصور ان يكون الا واحداً ، هو نور الانوار المحض والنور الاشد ، لا تهر الاظهر الذى هو نفس الظهور العقل الشمسى شمس عالم العقل واصل لانوار والاضاء والاشراق . لا ثنى له في الوجود المستثنى لفاية كماله عن غيره وما دونه من الاشعة الظاهرة عن اشراقه واشعة الاشعة التابعة عن لماته الى ان ينتهى الظهور الى ظهور الاجسام 10 التى هي اكتب الاشعة الظهورية وهياتها ، فكلاهما محتاجة في الوجود ودونهما اليه ومنه وجودها ، ولما ظهر انه ليس في الوجود ، لا واجب واحد ، فلا تد له فان اللد عندهم هو المثل المساوى له من جميع الوجود ؛ ولا واجب لذاته في الوجود الا هو . فلا هو الا هو ، وهو تم الموجودات واكملها . فلا تد له بوجه ولا ضد 15 له ، فان الضدين هما اللذان المتماقيتان على موضوع واحد وانهما غاية الخلاف والواجب لذاته لا موضوع له ؛ وعلى اصطلاح العامة الضد هو المساوى في القوة المانع . وجميع الموجودات معلولة للواجب لذاته ، فلا ضد له على هذا الاصطلاح ؛ ولما شرع عن الابداد الجمعية الموجبة للجهة ، فلا جهة له ولا اشارة حسية اليه الا بصريح المعرفة ؛ ولما لم يشارك الاشياء في معنى جنسى ، فلا فصل له ولا 20 جزء له في العين ولا في الذهن ، فلا حد له ؛ ولما كان متفصل للحقيقة عن غيره بذاته ، فلا لازم له يوصل بصورة العقل الى حقيقته فلا وصول للعقول اليه من هذا الطريق ؛ فلا تعريف رسمى له يقوم مقام العدد ؛ وهو القاهر بشدة نوريته وكمال نوره لكل شئ دونه ولا يمكن ان يقهر ، ولا يقاومه شئ ، فان كل قهر وفوة وسطرة

ركمال في الوجود فهو مستفاد، منه يده كل^{١٢٩} باد واليه لويده كل آتية. ولا يمكن
العدم على نور الانوار الواجب لذاته، إذ لو كان يمكن العدم لكان ممكن الوجود
وكل ممكن الوجود لا يحد له من مرجع، فان ترجيع الشئ دون مرجع محال،
وحينئذ يمتنع ان يترجع وجود الواجب لذاته على عدمه من نفسه، بل يقتصر الى
مرجع يرجع بجانب الوجود على جانب العدم، فلا يكون غنيا مطلقا فيفتقر الى
شئ آخر مطلق هو نور الانوار المنتهية اليه سلسلة الموجودات الممكنة. فالواجب
لذاته نور الانوار العقلية يمتنع عليه العدم، وذلك هو المطلوب.

قال الشيخ:

(130) وايضا من طريق آخر: الشئ لا يقتضي عدم نفسه، والا ما

تحقق. ونور الانوار وحداني لا بشرط له في ذاته، وما سواء تابع له. واذا لا
شرط له ولا مضاد له، فلا يبطل له، فهو قديم دائم. ولا يلحق نور الانوار هيئة
ما نورية كانت او ظلمانية، ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه.

(131) لما اجمالا: فلان الهيئة الظلمانية لو كانت فيه، للزم ان يكون له

في حقيقة نفسه جهة ظلمانية ترجعها، فيتركب، فليس بنور محض، والهيئة
النورية لا تكون الا فيما يزداد بها نورا؛ فتور الانوار ان استتار بهيئة، فكان
ذاته الهيئة مستتيرة بالنور الفافر المارض الذي اوجبه هو بنفسه، اذ ليس قوته ما
يرجع فيه هيئة نورية، وهو محال.

(132) اجمال آخر: هو ان المثير انور من المستثير من جهة اعطاء ذلك

النور، فتكون ذاته انور من ذاته. وذلك مستمع.

اقول: يريد ان يبين ان الواجب لذاته لا يمكن عدمه ولا يصح ان يثبت
له صفة بغيره. وتقرير ذلك ان الواجب تعالى لو جاز عليه العدم، فلا يكون
الافتقار لعدمه نفس ذاته، والا لما يمكن ان يتحقق وجوده ولا يعدمه غيره من ضد

ار ممانع ار شرط . فانه تعالى وحداني الذات من جميع الوجود؛ ولا ضد ولا ممانع له مبطلة . فان ما سواه تابع له ولا شرط له في ذاته ليصور عليه العدم بسببه . فهو الواجب لذاته للنور الاول والباقي والحق الدائم القويم القائم بذاته القائم به جميع الموجودات ولا يتصور ان يلحق الواجب لذاته نور الانوار هيئة عرضية سواء كانت نورية او ظلمانية . ولا يمكن ان يكون في ذاته صفة بوجه من الوجوه .

5

اما من جهة البيان الاجمال . فلان الهيئة الظلمانية لو حلت في ذاته لزم ان يكون له في حقيقة ذاته جهة ظلمانية تقتضي حلولها في ذاته . فيكون مركبا من نورية ومن جهة ظلمانية فلا يكون نورا محضا مع ان كل مركب يقتدر الى كل واحد من اجزائه . وكل كذا يكون ممكنا وان كانت الهيئة التي في ذاته نورية . فهو محال ايضا . فان الهيئة النورية لا تكون الا فيما يزداد بها ضياء ونورا والواجب لذاته نور جميع الانوار العقلية والنفسية والعرضية . فلو امكن ان يستنير بهيئة نورية لزم ان تكون ذاته المستنيرة بالنور الذاتي مستنيرة بالنور الفقير بالعارض الذي اقتضاه هو بذاته . لانه ليس فوقه ما يوجب حصول هيئة نورية فيه . فعلم انه لا يمكن حصول هيئة نورية فيه . فعلم انه لا يمكن حصول هيئة ظلمانية ولا نورية ولا صفة تقتضي تكثرا في ذاته بالتقرير المذكور .

15

قوله : جمال آخر .

اقول : هذا اجمال آخر في الهيئة النورية لا عمل في ذاته . اذ لو حلت النورية العارضة في ذاته المستنيرة مع ان المنير . اعنى الهيئة النورية^{١٢٠} . انور من المستنير من جهة اعطاء ذلك النور . فيلزم حينئذ ان تكون ذاته انور من ذاته . وذلك محال . فنور الانوار تعالى وتقدس لا يحل فيه ولا تغالبه هيئة نورية ولا ظلمانية . بل هو الواحد المطلق من جميع الوجود نور الانوار المعنى الذي لا يخالطه شئ اصلا من عموم وخصوص .

20

قال الشيخ:

(133) طريق^{١٣٣} تفصيل: هو ان نور الانوار لو اوجب بنفسه هيئة، لفعل

وقبل. وجبهة الفعل غير جهة القبول. فلو^{١٣٤} كان جهة الفعل بعينها جهة القبول

لكان كل قابل لما قبل فاعلا وكل فاعل لما فعل قابلا بنفس الفعل؛ وليس كذا.

فيلزم ان يكون فيه جهتان؛ جهة تقتضي الفعل وأخرى القبول؛ ولا تتسلسل الى
غير النهاية فتنتهي الى جهتين في ذاته.

(134) ثم الجهتان ليس كل واحد منهما نوراً غنياً اذ لا نورين غنيين، لما

عرفت، ولا احدهما نور غني والآخر نور فقير. فان^{١٣٥} الفقير ان كان هيئة يعود

الكلام اليه؛ وان لم يكن هيئة، فهو مستقل. فلا يكون فيه، وقد فرض جهة في

ذاته وذلك مستنح. ولا ان يكون احدهما نوراً والآخر هيئة ظلمانية لصود هذا^{١٣٦}

الكلام بهينه^{١٣٧}. ولا ان يكون احدهما جوهراً غاسقاً والآخر نوراً مجرداً، فيكون

كل واحد منهما^{١٣٨} غير متعلق بالآخر فلا يكون في ذاته نور الانوار ايضاً. فثبت

ان نور الانوار مجرد عما سواه، ولا ينضم اليه شئ ما، فلا^{١٣٩} يتصور ان يكون

أبهي منه. ولما رجع حاصل علم الشئ بنفسه الى كون ذاته ظاهرة لذاته^{١٤٠}، وهو

النورية المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها، فنور الانوار حياته وعلمه بذاته لا

يزيد على ذاته. وقد سبق بيانه لك في كل نور مجرد.

١٣٦ يش: اشرطه + اشر: سر، - اشر

١٣٧ يش: ش: ط، ولو: سر، فلو

١٣٨ يش: ش: ط، لان: سر، فان

١٣٩ ط: لان يعود - سر: يعود هذا

١٤٠ يش: ش: ط، + ايضاً

١٤١ يش: اشرطه - منها

١٤٢ ط، ولا: سر، فلا

١٤٣ يش: بذاته

اقول: هذا طريق مفصل في ان الواجب لذاته ليس له هيئة ولا صفة متحركة في ذاته، اذ لو جاز وجودها فاما ان تكون واجبة او ممكنة، لا جائز ان تكون واجبة لوجهين، الاول: ما عرفت ان لا واجبان في الوجود: الثاني، ان جميع الصفات ممكنة في ذاتها مفتقرة الى محلها وكل ممكن. فلا بد له من علة، وليس علة الصفات المتحركة في ذات الواجب لذاته نفس ذاته. فيكون قابلا لتلك الصفات وفاقلا لها. وجهه الفعل غير جهة القبول لوجهين:

اولهما، ان الفعل للفاعل قد يكون في غيره والخصم يسلمه: واما القبول للقابل فلا يكون في غيره. ينتج من الثاني ان جهة الفعل غير جهة القبول.

الثاني، ان الجهة الفاعلية ربما اكتضت الوجوب وتكون له علة تامة مطبوعة للوجود والقابلية، لا تكون علة تامة ولا مطبوعة للوجود وانما تقتضي التهيؤ والاستعداد، الجهة التي تقتضي الوجوب غير التي تقتضي الاستعداد.

ولو كانت الجهتان واحدة لوجب ان يكون الوجود مطبوعا للقوة التي اقتضتها القابلة، اذ الشئ الواحد لا يطل بنفسه ما اقتضته ذاته والوجوب مطبل للقوة الاستعدادية، اذ الاستعداد لا يبقى عند وجوب الشئ فهما متضايقان؛ ولان جهة الفعل لو كانت بينهما جهة القبول لمتنع صيرورتها اثنين، كما ان الواحد لا

يصير اثنين، اذ لو اتحدت الجهتان لم يكن انفكاك جهة الفعل عن جهة القبول، وعرفت انفكاكهما، فليست الجهتان واحدة. ثم هاتان الجهتان المتضايقتان ان كانتا داخليتين في الذات الواجبة مقومين لها كانت الذات البسيطة الواحدة من جميع الوجود مركبة من الاجزاء الذاتية. وهو محال. وان كانتا خارجيتين من انطوائن المغارقة لزم ان يكونا مستفادين من غير الذات الواجبة. فيكون ذلك تأثير مؤثرا في تلك الذات الواجبة، وهو محال. وان كانتا من اللوازم فيعود الكلام في ان المعبد لهما ان كان نفس الذات كانت فاعلة وقابلة ويلزم ان يكون ذلك جهتين متضايقتين عائد الكلام الى الجهتين الاخيرتين. وهكذا الى غير النهاية. وهو محال. فوجب

الانتهاء الى جهتين داخليتين في الذات، فيتركب الواجب لذاته، وهكذا ان كانت
الجهتان مركبتين من الداخل والخارج، فالواجب لذاته كما كان وحداني الذات،
فهو واحد من جميع جهاته، فليس له صفة حقيقية متغيرة في ذاته ولا حقيقة
يلزمها اضافة لان تنورها يقتضي تغير الذات.

5 قوله: ثم الجهتان ليس كل واحد منهما نوراً،

اقول: ذكر طريقاً آخر في نفي الجهتين عن الواجب لذاته غير الطريق
المذكور للمشائين، وتقريره ان تلك الجهتين لا يجوز ان يكون كل واحد منهما نوراً
غنياً على الاطلاق لما عرفت، ان لا نورين غنيين في الوجود، ولا ان يكون
احدهما نوراً غنياً والآخر نوراً فقيراً، فان النور الفقير ان كان هيئة في النور الغني
عاد الكلام السابق اليه في ان علة لا يجوز ان تكون نفس الذات ولا أمراً خارجاً
10 عنها، وان لم يكن هيئة فيه كان مستقلاً بالقيام بذاته، فلا يكون جهة في ذات
الواجب، وفرضناه جهة في ذاته، هذا خلف. ولا يجوز ان يكون احدهما نوراً
غنياً والآخر هيئة ظلمانية، لعود الكلام المتقدم بعينه اليه، ولا ان يكون احدهما
جوهرها جسمانياً والآخر نوراً مجرداً غير متعلق احدهما بالآخر، فلا يكون ذلك
15 الجوهر الجسماني في ذات الواجب لذاته، وهو المطلوب. فتقرر من هذا ان نور
الانوار المقدس مجرد عن كل ما سواه ولا ينضم اليه شئ من الاشياء، بل هو النور
المحض المطلق الذي لا يتخصص بشئ اصلاً، وما عداه لمة نور ذاته لولمة عن
لمعته وشره عنه، وهو اجمل الاشياء واحسنها وايهي الموجودات واكملها، ولا
يمكن ان يكون في الوجود شئ منه ولا ايهي. فقد عرفت ان حاصل علم الشئ
20 بنفسه راجع الى ظهور ذاته لذاته وهو للتورية المحضة، وهي التي لا يكون ظهورها
بغيرها، بل ظهور ذاتها بذاتها، فنور الانوار يلزم ان يكون حياته وعلمه بذاته لا
يزيد على ذاته، بل هو نفس ذاته، كما عرفت تقريره في كل نور مجرد ان ظهوره
لذاته هو نفس ذاته وهو علمه وحياته التير الزائدين على نفس الذات، كما سلف

بہانہ مفصلاً .

قال الشيخ،

المقالة الثانية

فى ترتيب الوجود

وفىها فصول

فصل

«فى ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه

من حيث هو كذلك اكثر من معلول واحد»

(135) لا يجوز ان يحصل من نور الانوار نور وغير نور من المظلمات كان

جوهراً او هيئتها ، فبكون انقضاء النور غير انقضاء الظلمة ، فذاته تصير مركبة

5 مما يوجب النور ويوجب الظلمة ، وقد تبين لك استعماله ، بل الظلمات لا تحصل

10 منه بغير واسطة ، وايضا النور من حيث هو نور ان اقتضى ، فلا يقتضى غير النور ،

ولا يحصل منه نوران فان احدهما غير الآخر ، فاقتضاء احدهما ليس اقتضاء

الآخر فيه جهتان وقد بينا امتناعهما . وهذا يكفى فى حصول كل شيئين منه .

كيف كانا . ونرى التفصيل نقول لا بد من فارق بين الاثنين . ثم يعود الكلام الى

15 ما به الافتراق والاشراك بينهما ، فيلزم جهتان فى ذاته ، وهو محال .

اقول ، يريد ان يبين فى هذا الفصل ان الواجب لذاته ، وهو نور الانوار ،

الواحد من جميع الوجود ، لا يصدر عنه ، من حيث هو واحد ، الا واحد بالعدد .

فلا يجوز ان يصدر عنه نور وغير نور من الظلمات سواء كان جوهراً او هيئة

عرضية ولا نوران من غير واسطة . وهذا الحكم قريب من العقل يكفى فيه التنبيه ؛

20 وانما يتوقف فيه من عقل عن معنى الواحد الحقيقى فان كل ما كان علة لأمرين

متعددين ففى ذاته تركيب باعتبار جهة وشرايط مختلفة كتعدد الآلات والقوابل .

وبرهان ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ؛ لئلا لو جاز صدور «ج» و «ب» عنه

لم يكن واحدا حقيقيا ، وإتاني باطل ، فالقدم مظهر . ويبان اللزوم ان الاشئنة لا تحصل الا باختلاف الحقيقة او بالشدة والضعف او بالعرض الفارق والاشان المختلفان بالعرض الفارق يجب اختلاف حقيقة العرض فيهما ، والا لم تحصل الاشئنة . فاذا افاد الصادر للعرض المميز بين الاثنين واقاد كلا منهما يصدر عنه اشان مختلفتين ، اما بالحقيقة او بالشدة والضعف . وإذا اختلفت مقتضى اختلاف 5 الاقتضاء الموجب لاختلاف جهة الاقتضاء ، فتتركب العلة الصادرة عنها «ج» و «ب» . فان المطلولات اذا تساوت نسبتها ان عللها الموجودة يجب ان تتساوى في جميع الامور الموجودة لها . والمطلولات المختلفة لو حصلت من جهة واحدة ، لكانت واحدة لا تتكرر فيها ، فانه اذا كانت نسبة المطلولات الى عللها الموجودة لها واحدة 10 ويجب اتعادها في جميع الاشياء ، وحينئذ لا تتميز المطلولات بعضها عن بعض فلا يمكن وجودها . وانما تكثرت انماثا ، فلم يصدر عنها الا شئ واحد مع تكثر الجهات فيها بسبب الملاقة البدئية ، ويطلق التالى ظاهر

هذا هو البرهان العام الذى لمحصل المشائين في ان الواحد من جميع الوجود لا يصدر عنه الا واحد ، اذ لو صدر عنه اثنين على الطريق الذى في الاشراق وكان احدهما نورا والاخر غير نوراً جسم او هيئة . واقتضاء النور لغير 11 اقتضاء الظلمة ، اذ النور والظلمة مختلفتان فيفتقران الى جهتين لن كائنا من ذاتيات الواجب لذاته لزم تركبه مما يوجب النور ويوجب الظلمة ؛ وان كانا من عوارضه فيفتقران الى جهتين يحد الكلام اليهما انهما من ذاتيات الواجب لذاته ، او من عوارضه . فاما ان يتسلسل في تلك الجهات العرضية الى غير النهاية ويلزم تركب الذات الواجبة ان كانت الجهتان من الذاتيات . وهذا محالان . فطُلم انه لا يحصل 20 منه ذاتان مختلفتان بالحقيقة ، كالنور والظلمة ، جواهر كانت او اعراضا . وان الاجسام الظلمانية وهيئاتها لا تحصل منه الا بواسطة .

قوله ، وايضا النور من حيث هو نور ان اقتضى فلا يقتضى غير النور .

أقول، هذا بيان بطلان القسم الثاني. وهو بيان امتناع صدور نورين عن الواحد من جميع الوجود الواجب لذاته. وتقريره أنه لو صدر عنه تعالى نوران متغايران، فاقضاء أحدهما غير اقضاء الآخر إذ لو اتخذت جهة اقضاء «ج» و «ب» لصدق عليه أنه يقتضي «ب» يصدق صدور «ب» و«ج» عنه، وصدق أيضا أنه لا يقتضي «ب» لصدق أن اقضاء «ج» غير اقضاء «ب» ويلزم من اتحاد جهة الصدور، بل أن يصدق التقاضان على شيء واحد، فتكون الجهة المقتضية لـ«ب» غير مقتضية لـ«ج»، وذلك محال. ولأننا إذا حملنا على أحد الاقتضائين سلب الاقتضاء الآخر، فنقول: إن أحد الاقتضائين ليس اقضاء الآخر يلزم تمايز المفهومين وهو أن اقضاء «ج» غير اقضاء «ب» فإن المفهومين لو اتحدا لزم أن يحمل الشئ على نفسه، وهو محال؛ وتمايز المفهومين يدل على تمايز حقيقتيهما، فكون الشئ الواحد الحقيقي الموصوف بالمفهومين غير واحد حقيقي، بل هما شيان شمدان وشئ واحد موصوف بصفتين متمايزتين وجهتين مختلفتين، هذا خلاف. وهذا البرهان كان في امتناع حصول شيئين منه كيف كانا سواء كانا نورين أو ظلمتين أو نور أو ظلمة.

قوله، وفي التفصيل عنه لا بد من فارق. أقول؛ معناه إذا صدر عن الواجب لذاته لثان كيف كانا؛ فلا بد من فارق بين هذين الاثنين، إذ لو اشتركا في جميع الوجود لم يكن بينهما اثنينية؛ والمقدر خلافه، فلا بد من أن يشتركا في شيء كالجوهرية، أو النورية، أو المرضية، أو غير ذلك؛ وحيث أنه يقتصران إلى مميز ولما كان ما به الاشتراك والاشتياز أسريين متغايرين، فيعود الكلام إليهما في أنهما يقتصران إلى جهتين مختلفتين في ذات الراجب لذاته؛ فاما أن يكونا من ذاتياته أو من عوارضه ويلزم أما تسلسل الجهات التي في ذات الواجب لذاته وتمايزها إلى غير نهاية، أو تركب ذاته المقدسة التي أبسط ما في الموجودات، وكلاهما محالان على ما مر تفصيله.

قال الشيخ،

فصل

«فسي ان اول صادر من نور الانوار نور مجرد واحد»

(136) وان فرض وجود ظلمة، فلا يحصل منه معها نور. والا تعددت

- جهاته على ما سبق. والانوار المجردة المذكورة والمعارضه كثرتها ظاهرة؛ فلو صدر 5
منه ظلمة لكانت واحدة، وما وجد غيرها من الانوار والظلمات^{٢٢٩} والوجود يشهد
ببطلانه. فنور الانوار لما لم يتصور ان يحصل به على وحدته كثرة ولا امكان
تحصول ظلمة من شاسق او هيئة ولا تودين، فاول ما يحصل منه نور مجرد واحد.
ثم لا يمتاز عن نور الانوار بهيئة ظلماتية مستفادة عن نور الانوار، لمتعدد جهات
نور الانوار مع ما يبرهن من ان الانوار سيمًا المجردة غير مختلفة الحقائق، فاذا 10
الضيق بين نور الانوار وبين نور الاول الذي حصل منه، ليس الا بالكمال
والنقص، وكما ان في المحسوسات النور المستفاد لا يكون كالنور المنفرد لى
الكمال، فالانوار المجردة حكمها كذا. والانوار المعارضة قد يختلف كمالها
وضمنها بسبب المنفرد وان اتحد القابل واستمداده، كحائط واحد يقبل النور من
الشمس ومن السراج، او ما ينعكس من الزجاج على الارض من شعاع الشمس، 15
وعين ان الارض تقبل من الشمس اتم مما انعكس عليها من الزجاج، او ما يقبل
من السراج، ولا يخفى ان التفاوت في الكمال والنقص بينهما ليس الا لتفاوت
المنفردين هاهنا. وقد يكون التفاعل واحدا ويختلف كمال الشماخ ويتصانه بسبب
القابل، كما يقع من شعاع الشمس على البلور والشبح او الارض^{٢٣٠} فان الذي
يقبل البلور او الشبح مثلا اتم. فالنور^{٢٣١} المجرد لا قابل له؛ غما وراء نور 20

^{٢٢٩} ط: الظلمة. م: الظلمات^{٢٣٠} ط: والارض. م: او الارض^{٢٣١} ط: والنور. م: فالنور

الانوار كماله ونقصه يكون بسبب رتبة قاعله . وكمال نور الانوار لا علة له ، بل هو النور المحض الذي لا يشوبه فقر ولا نقص .

(137) سؤال: ماهية النورية من حيث هي لا تقتضي الكمال ، فنخصمها

بنور النور ممكن معلول ؟

5 جواب: هي كلية ذهنية لا تخصص نفسها بخارج ، وما في المبن شئ واحد ليس اصل وكمال ، وللهذه اعتبارات لا تتصور على المعنى .

(138) وما قيل «ان القائم بذاته لا يقبل الكمال والنقص» تحكم قد

سبقت الاشارة اليه . بل الانوار المعارضة على الانوار المجردة ، التي سنشير اليها .

يكون التفاوت بينها من وجهين ، رتبة الفاعل والقابل . ثبت ان اول حاصل بنور

10 الانوار واحد وهو النور الاقرب والنور العظيم وربما سماه بعض الفقهية «بَهْتَن» .

فالنور الاقرب يقمر في نفسه غنى بالاول . ووجود نور من نور الانوار ليس بان

ينفصل منه شئ ، فقد علمت ان الانفصال والاتصال من خواص الاجرام ، وتعالى

نور الانوار عن ذلك ، ولا بان يتقل عنه شئ اذ الهيات لا تتقل وعلمت استحالة

الهيات على نور الانوار . وقد ذكرنا لك فصلا يتضمن ان الشعاع من الشمس ليس

15 الا انه على موجود به فحسب . فهكذا ينبغي ان تصرف في كل نور شارب عارض

او مجرد ، ولا تتوهم فيه نقل عرض او انفصال جسم .

اقول: لما ظهر ان الواجب لذاته واحد من جميع الجهات لا يصدر عنه

الا الواحد ويستنتج ان يكون ذلك الواحد عرضا ، فان العرض لا يكون علة لما بعده

من الجواهر والاعراض متقدما عليها ولا جسا ، فانه مركب من الوجود والصورة

20 وجعل احدهما غير جعل الآخر . فلو ان يكون لقاعله جهتان مختلفتان ، وعرفت

امتناعه ولا يجوز صدور الوجود والصورة عنه وحده ، فيتقدم احدهما على الآخر ،

وهو محال ، ولا نفسا ولا لتقدمت على الجسم . ثم اذا فرضنا وجود جسم

ظلماني عنه ، فيستنتج ان يحصل منه معه نور لما عرفت ، ان اقتضاء النور غير

- اقتضاء الجسم الظلماني فيحتاج الى جهات في ذاته متعددة، وهو محال، لكن الانوار المجردة العقلية والمعارضة كثيرة، فلو امكن صدور الجسم الظلماني عنه لكان واحدا فلم يوجد غيره من الموجودات النورية والظلمانية، والوجود يشهد بخلافه. فالواجب لذاته، وهو نور الانوار المجرد الواحد، لما لم يجز ان يحصل به عمل وحدته الحقيقية كثيرة بوجه ما وامتنع حصول ظلمة جسمية من جسم او هيئة عرضية، وكذلك لا يحصل منه نوران لافتقارهما الى جهتين متغايرتين في ذات الواحد تعالى، وظاهر فساده. فارق ما حصل من نور الانوار تعالى وقطع نور مجرد واحد عتلى سماء المشائين «عقل الكل»، اما انه عقل لمجرد العالم او لانه علة ذلك الاعلى وعقله ونفسه، ويسمى جرمه «جرم الكل» وحركته «حركة الكل» لشمول جرمه وحركته لجميع الاجرام، والحركات الداخلة تحت حركته، ويسميه بعض الاوائل «المرض الاول». لانه اصل جميع الممكنات واشرفها واشرفها اليه، اذ لا واسطة بينه وبينه ولا يمتاز هذا النور العقل من نور الانوار بهيئة عرضية ظلمانية في ذاته النورية استفادة من نور الانوار ليلزم منه كثرة جهات نور الانوار، وهو محال. مع انك قد عرفت ان الانوار المجردة العقلية لا يمكن ان تختلف بالعلاقة، وانما هو نوع واحد، والتمييز بينهما بالكمال والانتقص وهو خارج عن التمييز العقل والمرضى وهو راجع في الحقيقة الى الزيادة في الذات الكاملة ولما كان النور المستفاد من المحسوسات لا يكون في الكمال والشدة كالنور المفيد، كما هو الحال في النور انشمى وشماعها. فكذا يكون الحكم في الانوار المجردة العقلية. فان النور المجرد المستفاد من نور الانوار، وإن كان أشد نورية واشراقا واعظم كمالا بالنسبة الى ما دونه من الانوار المجردة العقلية، فهو اضعف نورية واشراقا واقل كمالا بالنسبة الى نور الانوار^{١١٢} بل لا يشبه نوريته واشراقه المتناهي الى نور الانوار الغير المتناهي شدة واشراقا وكمالا وسناما ومجدا وعظمة

وجمالا وجلالا . بل الحق ان نسبة جميع الانوار العقلية وغيرها من الانوار اليه كنسبة الاجسام انشفاقة التي لا نور لها ولا نور الى نور الشمس . فهو تعالى يمتاز عن جميع الانوار بكمال نوريته وشدة ظهوره وخفاء غيره بالنسبة اليه . واما الانوار المارضة للاجسام فقد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفرد عند اتحاد القابل واستمداده لقبول الانوار العرضية . كالحائط الواحد القابل لنور الشمس 8 والكواكب والشموع . فان الاشعة وان اتحد محلها فكل واحد يمتاز عن الباقي بسبب علته الفاضلة له . وكذا الشعاع الشمسي اذا وقع على الارض وانعكس من زجاج يقابل تلك الارض عليها شعاعا آخر وصلب شعاع آخر من سراج ، ثمان التمايز بينها ايضا بسبب المفرد . فان الارض تقبل الشعاع من الشمس اتم مما 10 ينعكس عليها من الزجاج المقابل ومن غيرها من الاشعة الواقعة عليها من الزجاج المقابل ومن غيرها من الاشعة الواقعة عليها ، فالتفاوت بين تلك الاشعة ليس الا لتفاوت المفردين المتعديين وقد يكون القابل المفيض للنور العرضي واحدا ، ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب القابل . فان قبول الشبح لشعاع الشمس اتم من قبول الارض وقبول الحجر اتم مما يقبله الشبح هذا في النور المارض . فاما النور المجرد عن المادة ، فلا قابل له لجوهريته وقوامه بذاته . فنور الانوار وهو المفيض 13 لجميع الانوار والاجسام والاعراض بواسطة ونهر واسطة والمطس لكل من الموجودات كماله الثلاثي به كماله لذاته . واما ما عدا الواجب لذاته فكمال ونقصه يكون بسبب رتبة فاعلة وهو علة كماله . واما كمال الواجب لذاته نور الانوار فهو لذاته لا لعله ان ليس وركته شئ بل هو القاية والنهاية والمبدأ والبدائية ، وهو النور المجرد المحض الذي لا يتخالطه ظلمة ولا يشوبه فقر ولا نقص .

20

قوله : سؤالا .

اقول : لما ذكر ان نور الانوار يمتاز عن غيره من الممكنات بكمال نوريته وتسامها ، ارد عليه بان الماهية النورية من حيث هي نور لا تقتضي الكمال ،

وحسبئذ يكون تخصصها بنور النور ممكن معلول يفترق الى عدة تخصص نور النور بتلك النورية الكاملة .

واجاب الشيخ في اصل الكتاب بان الماهية النورية . من حيث هي نورية ، حقيقة كلية لا وجود لها الا في الازهان . فلا تخصص من حيث هي كذلك في الوجود الخارجى لا بنفسها ولا بقورها . لامتناع ان يخرج ما في الازهان بعينه الى ما في الازهان . واما النور الذى هو حاصل في الازهان فهو شئ واحد ليس فيه اصل وبين آخر هو كمال . بل الكمالية هي نفس الذات النورية لا أسر زائد عليها حتى تحتاج ماهية نور الانوار الى ما يتخصصها بذلك الكمال واما كمالات الانوار المجردة الممكنة وان كانت ايضا غير زائدة على ذاتها النورية ، فهي معلولة فحتاج كمالاتها التي هي نفس ماهياتها النورية للممكنة الى مخصص هو موجدتها ومفبطها ومخرجها من العدم الى الوجود . واما الماهية الذهنية ، فانها اعتبارات لا يمكن على الماهيات اللمنية فان ما في الذهن كل مشترك فيه بين كثيرين ، وما في العين جزئى لا يوصف بما يوصف به الكل وما يقبل ان كل قائم بذاته من الجواهر الروحانية والجسمانية ، فانه لا يقبل الكمال والنقص اعنى الشدة والضعف ، فهو تحكم خيالى ليس تحكم عقلى ، وقد سبق عدة وجوه تدل على ان الجوهر القائم بذاته يقبل الشدة والضعف بالكمال والنقص . هذا حكم الانوار المجردة والمعرضة كل منها على الانفراد .

واما الانوار المعرضة ، فالتفاوت بينها وبين الانوار المجردة يكون من

وجهين :

احدهما رتبة الفاعل المفيض لها . فانها تختلف بالشدة والضعف بحسب شدة المفيد وضعفه .

وثانيهما : رتبة القابل . فان بعض القوابل من الاجسام اشد قبولا من

غيره . كالبلور الذى هو اشد قبولا لشعاع الشمس من غيره من الاجسام .

نظهر ان اول ما يحصل من نور الانوار جوهر عقلي واحد ، هو النور
 الاقرب ، والنور الاعظم . والحاجب الاكرم الاسفها لار . والحضرة الربوبية وزين
 الانوار القدسية ابو الآباء . وينبوع الممكنات وهو الأمر الاول . كما قال «وَمَا أَمْرًا
 إِلَّا وَاحِدَةً، كُلَّمَا بِالْهَرِ»^{١٤} وهو نوره الاعلى وهو اللازم بالحقيقة . وباقى العقول
 يلزمه بسببه لا يتقوم بتلك اللوازم . وهذا العقل الاول والنور الاقرب هو الذى
 سماه بعض الفيلسوفين «بِهَمَن» . وزعم الحكيم الفاضل زرادشت النبى عليه السلام ؛
 ان اول ما خلق من الموجودات «بِهَمَن» . ثم «أُردِيَهْت» . ثم «شهرير» . ثم
 «اسفندارمذ» . ثم «خرداد» . ثم «مُرداد» . وخلق بعضهم من بعض كما يوجد
 السراج من السراج من غير ان ينقص من الاول شئ ؛ ولأنهم زودت واستفاد منهم
 العلوم الحقيقية . والنور الاقرب الى الواجب لذاته ممكن وفقر فى نفسه ، واجب
 وغنى بالاول ؛ وحصول هذا النور من النور الاول ليس بان يتفصل عنه شئ . فان
 الانفصال والاتصال هما من خواص الاجسام والامداد . فان الانفصال عدم
 الاتصال فيما لا يمكن عليه الاتصال . ونور الانوار منزّه عن الجسمية وهياتها
 وصفاتها ، وكذلك ليس حصوله منه بانتقال شئ عنه . فان النور المتفصل عنه ان
 كان جوهرًا فهو تعالى لا جزء له لينفصل جزء منه وينقل . ثم الهيئة يمنع عليها
 الانتقال بالبيان السالف .

قوله : وقد ذكرنا لك فصلا .

القول : صدور النور الاقرب الجوهرى والانوار المعارضة الاشراقية عن
 الواجب لذاته والمجردات ، جواهرًا كانت او اعراضًا ؛ وكذا حدوث الاشعة من
 النيرات ليس بانفصال شئ منها ولا انتقال . بل اذا كان الصادر جوهرًا ، فشرط
 حصوله جهة ما فى علته تقتضى ظهوره فيحدث يظهر قائما بذاته بلا زمان ولا
 مكان ؛ وذلك اشراق عقلى وظهور روحانى . وان كان هيئة عقلية . فعند استمداد

- النور المجرد القابل لذلك يحصل له اشراق عقلي وهيئة نورية في كونه للاستعداد
المستدعي لذلك حين زمان ولا يحتاج الى المقابلة وتوسط الشفاف كما هو شرط في
الاجسام. واما الاجسام، فحصول الاشعة عليها يحتاج الى المقابلة وعدم الحجاب
بين النور والمستنير، وحاصل للمقابلة ويرجع الى عدم الحجاب بينهما مع توسط
الجرم الشفاف، كالهواء، فتند حصول هذين الشرطين اقراض العقل هيأته النورية
5 هل ذلك المقابل المستعد للنور الذي هو كالمركبة لظهور تلك الاشعة النورية الجسمية
على سطح الاجسام المقابلة لذلك النور. كما كانت الحرايا مظاهر لوجود الاشباح
المقابلة من العقل بلا زمان. ولو كان حصول الاشعة من التغيرات التركيبية زمانيا
لكان اذا اشرفت الشمس من المشرق لم تستضيئ الارض الا بعد زمان طويل بقدر
وصول تلك الاشعة بالحركة. فظهر ان الاشعة العقلية، جوهرية كانت أو عرضية،
10 والاشعة الجسمية ليس حصولها بانفصال شيء منها ولا انتقال ولا بزمان بالتقرير
الذي عرفته.
- قال الشيخ:

فصل

- 15 في احكام هذه البرازخ

- (139) اعلم ان للاشارات في جميع الجوانب هيايات، وانه ان لم يكن برزخ
محيط بجميع البرازخ غير قابل للانفكاك، وقد تبين لك تباين الترتيبات المجتمعة
الجرمية وغيرها، فكانت الحركة والاشارة عند عبورها وخروجها عن جميع
الاجسام واقعة الى لا شيء، والعدم لا يتصور لاشارة اليه. وسواء كان محيطا
20 بالكل قابلا للانفصال او برزخ كثيرة متألقة، فان كل واحد من هذه البرازخ، وان
فرض انه غير ممكن ان تتفصل، فلا مدّ من ان تكون مؤتلفة، فيمكن تأليفها

وانقسامها ، فتتحرك الحركة الى لا شيء ولا صوب . وهو محال . والمختلفات لا بد من حصول افرادها أولاً حتى تتركب ، وبالميسر يجعل جسماً واحداً دفعة ، ثم يتجزى ار كان مما يتقبل ذلك ؛ فلا بدّ من المحيط التبر منفصل الواحد المتشابه ما يفرض له اجزاء في الزم . ولا يحصل من نفسه جهتان مختلفتان فانه واحد متشابه لا يحصل من نفسه الا جهة واحدة وهي الملو . وكل ما قرب منه فهو العالي . فاذا 5 لا يكون الاسفل الا في غاية البعد عنه وهو المركز . وهذا هو البرزخ المحيط .

(340) ومما يدلّ على ان ما منه الجهة . المفروض انه هو لا غير لا ينقسم ؛ ان المتحرك الى فوق لو قسمه . فاما ان يتحرك بعد ظهور اقرب جزئه الى فوق ، وحيث لا يكون الفوق الا الجزء الا بعد ؛ او يتحرك من الفوق . فلا تكون جهة الفوق الا من الجزء الاقرب . فصل التقديرين يصير جسداً ما يفرض جهة 10 جزئه هو الجهة . فيكون الجزء الآخر لا مدخل له . وكلاهما في حين ما منه الجهة اتى لا تأخذ معه ما لا مدخل له في الجهة . وليس هذا كالنقل المتعين بمركزيه المحدد ، اذا وصل المتحرك الى غايته ، صار بحصة حجمه من الكل له السطحة القصوى بذاته . وكل شيء نسب الى مكان بانه فيه . يكون مكانه غير 15 وغير اجزائه ، ويصح تبدل اجزائه باثنية الى اجزاء ما فُرض مكاناً له ، ان لم يمكن الانتقال بالكلية كما في الافلاك ، او النقل بالكلية كما في غيرها . فاذا المكان هو باطن حاوية الاقرب . وما لا حاوى له لا مكان له .

اقول : يريد ان يثبت محدد الجهات و وحدته وبساطته واحاطته بجميع الاجسام . وانه غير منقسم بالفعل ؛ وان جاز علمه الانقسام الوهمي ولما كانت 20 الاهداد الجسمانية متناهية بالبيان السابق فلا بدّ من انتهائها الى برزخ واحد جسمي محيط بجميع الاجسام بسيط غير قابل للانفكاك . ويبان هذا ان الجهات المختلفة بالطبع اثنتان : وهي فوق واسفل تحتاج الى علة توجب الاختلاف . فانه اذا لم يختص احد الجهتين الميتين الطبيعيتين بأمر غير موجود للآخرى لم يكن طلب

- بعض الاجسام لاحدهما اول من الاخرى، وتلك العلة لا بدّ وأن تكون موجودة ذات وضع. والا لكانت نسبتة الى الجهتين واحدة. فلا يكون احدهما اول بالعلو من الآخر، فلم تتناوله الاشارة ولا يتوجه الاجسام تحوه بالحركة وليس كذا. فاختلاف الجهتين القليبتين يجب ان تكون بسبب ذى وضع وليس بمرض لعدده قيامه بذاته ولا خلا لا امتناع وجوده فهو جوهر جسمانى واحد. لا من حيث انه واحد فانه لا يحدد الا ما قرب منه دون ما بعد عنه. وانما لم امتداد وكل امتداد فله طرفان ينتشران الى ما يحددهما. فالمحدد يحدد جهتي القرب والبعد وبعنيهما ولا يكون الا الى سبيل الاحاطة والركز. فالمحدد جسم واحد محيط يحدّ ما قرب منه بمحيطه وما بعد عنه بمركزه وما قرب من المحيط يُسمى «علوا» وما بعد عنه فى الالاهة «سفلا»؛ وما يتفرع على كون متعدد الجهات جسما واحدا محيطا بالكل انه لا يقبل الانفصال بالفعل اذ لو قبله لوجب حركة اجزائه المتفصلة الى العدم وفيه، وهو محال. اذ ليس فوقه جهة لتحرك الاجزاء اليها بل فوقه عدم صرف لا تصور فيه بالحركة ولا الاشارة اليه وكل حركة واشارة فالى جهة معينة ولا يجوز حركة تلك الاجزاء الى جهة السفلى، فان حشر المحدد ملاً، لا يمكن ان ينفذ فيه شيء؛ والمحدد لا يقبل الحركة المستقيمة لانها تكون فهما له جزء معين اذا توجه الى غيره تركه، فكل واحد من ذينك الجزئين ينتشر الى مخصص ينمى كل واحد بذلك الحيز، وليس المخصص هو الجسم السابق، اذ لا تخصص بهد المفارقة باق مع انه لا يحل بهذا الجسم، فالمخصص جسم آخر غيره فالمفروض محيطا محددا غير متعدد، هذا خلف. ولا يجوز ان يتركب المحدد من جسمين او اجسام كثيرة مختلفة فان كل مركب يجب حصول اجزائه اولا فى احيائها المختلفة فاذا استعدت للتركيب وجمعت حركتها عن احيائها الى حيز المركب فتركب فيه ثانيا. وذلك يوجب تخصص كل جزء من المركب بجهة معينة دون غيرها ما تكون داخلة فيه فتقدم الجهة على اجزاء المركب الذى هو المحدد المتقدمة على المحدد.

فتتقدم الجهة على محددها ، وهو مستع . ولأن بقاء بعض الأجزاء ببعض لا يكون
 أولى من الآخر لسيطرتها وتساويها مع تشابه الفاعل ولا مخصص في الحركات
 لتقدم المحدد على جميع الحركات ووجهاتها . فلو تركب المحدد من البسيط لزم
 ترجيح أحد طرفي الممكن دون المرجح . وهو محال . ولأن المحدد للجهات لو تركب
 من اجسام أخرى بسيطة أو مركبة مع أن كل واحد من أجزائه قبل التركيب حيزاً
 5 معنا فيكون ممكن الالتلاف . وكل ممكن الالتلاف ممكن الاختراق والانفكاك ،
 وليس غروقه شيء ننتفع بالحركة والإشارة إلا إلى صوب وشئ . وهو محال . فالمحدد
 بسيط واحد أبداً عن تشابه حصل دفعة واحدة من العمل المتفاوت لا أجزاء له
 بالفعل ؛ وإن كانت له أجزاء بالفترة والفرض ونسبة أجزائه الفرضية بعضها إلى بعض
 ونسبة جميعها إلى المركز متشابهة ، فاتها لو اختلفت فكان بعضها إلى المركز أقرب
 10 وبعضها أبعد كان اختصاصي بعضها بالترب وبعضها بالبعد يقتضي اختلاف أجزاء
 المحدد المرجح لتقدم الجهة على المحدد . وهو محال . وليس بعض المحدد المحيط
 جهة علو والبعض الآخر جهة سفلى ، فانه جسم واحد متشابه الأجزاء المتفروضة ،
 فلا أولوية لبعض أجزائه يمين جهة أخرى دون أخرى . وإذا تشابهت الأجزاء
 15 كلها فهو مشدير ، وإذا لم يقتضي التشابه غير التشابه فالمحدد كله علو فله
 العلوية لذاته ، فهو يمين جهة العلو يسويته وجهة السفلى بمركزة . وأما من حيث
 ذاته فانه جسم واحد متشابه لا تحصل منه إلا جهة واحدة هي العلو ؛ وكلما
 أقرب منه حر المال ؛ فاما الأسفل فهو غاية البعد عنه ، وهو المركز . فحصل من
 المحدد جهتان مختلفتان طبيعتان باعتبار أنه جسم واحد محيط .

قوله : وما يدل على أن ما منه للجهة المتفروض .

أقول : لما ثبت أن الجهات الحقيقية ، هي فوق وأسفل . وهما طرفا امتداد
 العالم من حيث انهما يقصدان بالحركة والإشارة إنما يتعدد أن بجسم واحد محيط
 بالاجسام والحكماء يبرهنون في كتبهم أن الجهات لا تنقسم ولا تنفصل . وبرهن

الشيخ في الكتاب على ان للمحدد للجهات لا ينقسم بالبرهان الذي استدل به الحكماء على ان الجهة لا تنقسم. وتقريره: انه لو انقسم ما منه الجهة بالفعل، فاذا تحرك جسم الى فوق وقسم للمحدد وتنفذ فيه فاما ان يتحرك بعد عبور اقرب جزئه فيه الى فوق، او لا يتحرك. فان عبر اقرب الجزئين الى فوق، فلا تكون جهة فوق الا للجزء الا بعد دون الاقرب؛ وان لم يتحرك الى فوق ولم يهر اقرب الجزئين، بل تحرك عنه الى اسفل. فلا تكون جهته فوق للجزء الاقرب. فعمل كلا التقديرين يلزم ان يصور جزء الجهة، كلها وجملة ما يفرض جهة جزئه هو الجهة، وحيث لا مدخل للجزء الاخر في الجهتين وكلامنا في عين ما منه الجهة وهو الذي لا يأخذ معه غيره مما لا يدخل له في الجهة، وهو المحدد.

قوله: وليس هذا كالفصل. 10

اقول: هذا سؤال اورده على ان ما منه الجهة لا ينقسم. وتقريره: ان البرهان الدال على عدم انقسام المحدد يدل على عدم انقسام الارض الواقعة في مركزه، فانها لما كانت غاية السفل فاذا وصل المتحرك اليها وعبر اقرب الجزئين، فاما ان يقال انه متحرك بعد الى اسفل او عنه؛ وعلى كلا التقديرين يلزم ان يصير جزء الارض سفلا وكانت غاية السفل من جهة طبيعتها طبيعة واحدة متشابهة. 11

والجواب: ان هذا السؤال انما يرد لما كانت السفلية حاصلة للارض لذاتها، وليس الامر كذلك. بل السفلية انما تحصل وتعين بالمحدد للجهات فان السفلية انما تتعين للمركز الذي الارض فيه فيحصل للارض السفلية بسبب حصولها في مركز المحدد الذي هو غاية السفل. فاذا فرضنا جسما سار في ثخن الارض قاطعا لبعض سمكها فيحصل للبعض التزويج الى المركز بسبب نسبته الى المحدد سفلية، كسفلية الارض. لان السفل انما يتعين بالمحدد بخلاف الصاعد الى فوق، فانه لا يحصل له التفرقة بسبب الارض لكون المحدد للجهات لا يتعين ولا يتعدد بشئ من الاجسام حتى يكون الصاعد كلما وصل الى حيز حصل له حصة

20

من الفوقية كفوقية المحدد . بل المحدد له الفوقية لذاته والارض لها السفلية لا لذاتها ، بل سبب حصولها في مركز المحدد الذي كله علو .

قوله : وكل شيء نسب الى مكان بأنه فيه .

اقول : يريد ان يتكلم في نسبة من احوال المكان وله امارات أربع بانفاق

5 الجماهير .

الاول : جواز حركة الجسم عنه الى غيره ، والمعترف بها ليس له ان يقول المكان هو الهيولى او الصورة ، اذ لا يصح الانتقال عنهما والمكان يصح انتقال المتحرك عنه ولا معنى بصحة الانتقال بالفعل بل جواز الانتقال من حيث التمكن والجسمية ، وبهذا المعنى يجوز انتقال الافلاك عن اماكنها وان امتنع الانتقال عليها بالفعل للصورة النوعية او أسر آخر ، فكل ذلك لا ينتقل عن كلبه مكانه بالفعل 10 وينتقل اجزائه عن اجزاء مكانه ، والمعترف بهذا اللازم يجب ان يفرق بين المحل والمكان . فان ذا المكان يصح عليه الانتقال ولا يصح على ذي المحل ، ولان الحال شائع في الكلية مجامع له ، وليس ذو المكان كذلك .

الامارة الثانية : امتناع حصول جسمين فيه ، والمعترف بها يجب ان يفرق

15 بين المحل والمكان ، اذ المكان يمتنع حصول متحركين فيه ويجوز في المحل .

ثالث الامارة الثالثة : ان ينسب الجسم اليه بالنقطة «في» . والمعترف بها ليس له ان يقول : ان المكان ما يستقر عليه الجسم ، ولا هو هيولى ولا صورة ، فان المكان ينسب اليه الجسم بمعنى «ولا شيء من هذه ينسب اليها الجسم بمعنى» فلا شيء من المكان مما يستقر عليه الجسم ولا الهيولى ولا الصورة .

20 الامارة الرابعة : اختلاف المكان بالجهات . كفوق واسفل . وليس للمعترف بها ان يقول ان النفس مكان للجسم ، فانها مجردة لا جهة لها ولا مكان .

فالامارات الاربع المسلم عند الجمهور اجتماعها في المكان لا تجتمع في الهيولى والصورة ، وما يستقر عليه الجسم : فليس واحد منها مكان . ولما قام

البرهان على امتناع التعلق فليس بمكان، كما يتوهم، فالحق ان المكان هو السطح
 الباطن من الجسم الحاوي فلهما للسطح الظاهر من الجسم المحوى، فانه قد
 اجتمع فيه الامارات الاربعة المتفق عليها، وهذا السطح قد يكون واحدا. كالسطح
 الباطن لمحدد الجهات وثلاثة؛ وقد يكون سطحين كمكان الماء ائذى في الطاس
 المحيط به سطح باطن الطاس وسطح باطن الهواء؛ وقد يكون اكثر من ذلك،
 5 كالبحاوض المختلفة الاشكال المطبوقة ماء؛ وقد يكون المحيط متحركا والمحاط
 ساكنا، كالكوكب والارض؛ وقد يكونان متحركين، كالساعات. ولما كان المحدد
 للجهات لا حاوى له فلا مكان به ولا حيزان عُنَى بالحيز المكان المحيط؛ وان
 عُنَى به حيثية وضعه تتعين لما تحته، فله حيز وعلة الحركة ليس هو المكان بل له
 مدخل ما في العلة وهو متقدم بالطبع على الاجسام المتمكنة فيه.

10

قال الشيخ

فصل

«فى بيان ان حركات الافلاك ارادية
 وفى كيفية صدور الكثرة عن نور الانوار»

(141) البرزخ الميت لا يدور بنفسه؛ فان كل ما له مقصد يقصده ويصل
 اليه ويشاركه بنفسه، فليس يموت. اذ لذواتها قصد بنفسه طبعاً الى شئ لا
 يقارن بطوره، فانه يلزم منه ان يكون طالبا بالاطيع لما يعزب عنه طبعاً، وهو
 محال. والبرازخ اتملوية كل نقطة تقصدها ولا تضارفها ولا قاصر لها اذ لا
 سلطة^{١٤٥} للساغل على السالى. وليس بعضها مزلجعا للبعض، اذ لا مدافعة بين
 المحيط والمحاط اللذين كل^{١٤٦} منهما لا يقارن موضعه. كيف ولها حركات مختلفة
 20 ويشارك لكل فى حركة يومية؛ وليست للحركة اليومية تسرية، فان التسرية لا

^{١٤٥} طه سلطة. س. سلطة^{١٤٦} طه + واحد. س. - واحد

تتمكن^{٤٤٧} من حركة أخرى ولا يتحرك الجسم في حالة واحدة بهركتين مختلفتين بذاته، فلا بد^{٤٤٨} وأن يكون شيئ من حركات الافلاك بالعرض وشيئ منها بالذات، كالمار في السفينة على خلاف حركتها، فيقبل احدهما بذاته، والآخر بتوسط ما هو فيه. فلا تكون الحركة اليومية التي اشترك فيها جميع البرازخ السماوية، الا من محيط، ولكل واحد حركة أخرى. ومحرك كل واحد من هذه البرازخ حي^{٤٤٩} بذاته، فيكون نورا مجردا. ويخرج لك من هذا ايضا ان البرازخ مقهورة للانوار، والافلاك آمنة من الفساد والشهوات والنضب، فليست بالحركة لمراد برزخي، فتكون المقصد نوري. والكواكب السبعة عهد لها حركات كثيرة فلا بد^{٤٤٩} لها من برازخ كثيرة، وكل هذه غير هينة بل مستقرة في تحققها وكما لانها الى نور مجرد.

- (142) ولما لم يصدر من نور الانوار غير النور الاقرب وليس في النور الاقرب ايضا جهات كثيرة، فانه ترجع الكثرة فيه الى كثرة جهات ما يقتضيه فيفضي الى تكثر نور الانوار، وهو محال. وفي البرازخ كثرة، فان حصل به برزخ واحد ولم يحصل منه نور، لوقف الوجود عنده، وليس كذا، اذ في البرازخ كثرة وفي الانوار المدبرة كثرة^{٤٤٩}. وان حصل من النور الاقرب ايضا نور مجرد وهكذا من هذا النور نور مجرد آخر فلم يشأ الى البرازخ. ثم ما دام كل واحد نورا، فمن حيث نوريته لا يحصل منه الجواهر الفاسق فلا بد وأن يكون النور الاقرب يحصل به برزخ ونور مجرد. فان له فقرا في نفسه وغنى بالاول. فله تفعل فقره، وهو هيئة ظلمانية له. وهو يشاهد نور الانوار ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الانوار، اذ الحجاب^{٤٤٩} انما تكون في البرازخ والفواسق والامسار، ولا جهة ولا بعد لنور الانوار ولا للانوار المجردة بالكلية. فبما يشاهد من نور النور،

^{٤٤٧} ط: تمكن. س: تمكن

^{٤٤٨} ط: - كثرة

^{٤٤٩} ط: الحجاب. س: الحجب

ليستنسق ويستتظم نفسه بالتهاس إليه . فإن النور الاتم يهبط النور الانقصر .
 فيظهر فقره له ويستغنى ذاته عند مشاهدة جلال نور الاتوار بالنسبة اليه . يحصل
 منه ظل هو البرزخ الاعلى الذى لا يبرز أعظم منه . وهو المحيط المذكور .
 وباعتبار غناه ووجوه بنور الاتوار ومشاهدة جلاله وعظمته . يحصل منه نور مجرد
 آخر . فالبرزخ ظل والنور القاتم ضوء منه . وظله انما هو الظلمة فقره . ولنا
 5 معنى بالظلمة الا ما ليس بنور في ذاته هاهنا .

اقول : يريد ان يبين احوال الحركات السماوية . وانها ارادية . فذكر اولاً
 ان الجسم الميت . وهو الذى ليس فيه حياة حيوانية لا يتحرك بنفسه . اذ كل
 جسم متحرك له مقصد يقصده ويصل اليه ويفارقه بذاته . فليس بجساد ميت . فان
 10 الجساد الميت اذا تحرك يقصد بنفسه الى شئ بالطبع فانه لا يفارق مطلوبه اذ لو
 فارقه لزم ان يكون طالبا بالطبع لما يتحرب عنه طبعاً . وذلك محال . ولما كانت
 الافلاك متحركة على الاستدارة وكل نقطة تصل اليها تفارقهها . فليست حركاتها
 طبيعية ولا لكان المطلوب بالطبع مهروباً عنه . وهو محال . فان كان كل شئ من
 النقطه مطلوباً فليم فارق او غير مطلوب . فليم قصد ؟ وليست ايضاً حركاتها
 15 قسرية . اذ المقصور ناج للقاسر في حركته ؛ فليم تختلف حركاتها بالجهات ؟ فان
 التحريك القسرى لا يمكن فيها الا بقسر استصحابى . فان كل غفك على لا يزاحم
 ما تحته ولا يدافعه . وكل غفك ادنى كغفك . فان كل واحد من المحيط والمحاط لا
 يدافع الآخر ولا يفارق موضعه . فلا قاسر لافلاك في حركاتها . وإذا لم تكن
 حركاتها طبيعية ولا قسرية . فحركاتها ارادية ؛ والافلاك وإن كانت حركاتها
 20 مختلفة فانها كلها متشاركة في حركة دورية يومية وليست بالحركة اليومية التى
 للمحدد الجهات المتحركة لجميع الافلاك قسرية . فان القصر لا يمكن ان يكون من
 حركة أخرى فوقها اذ ليس فرق حركة المحدد حركة أخرى ولا يدفعه ما تحته وما
 عدا محدّد الجهات من الافلاك لما كانت متحركة بالحركة اليومية . ولكل واحد

منها حركات مختلفة. والجسم الواحد في حالة واحدة لا يمكن ان يتحرك
 بحركتين مختلفتين بذاته ولا قاسر لها. فيلزم ان يكون بعض حركات الافلاك
 بالمرض. وهي ان تكون حركته تبعاً لحركة حاوية فان الحاوي يحمل محويه معه
 في حركته مع كون المحوى متحركاً بحركته الخاصة بذاته. كالماز في السفينة
 الجارية على خلاف حركته. فان ذلك الماز يقبل الحركة بذاته والاخرى يتبناها
 بتوسط السفينة التي هو فيها. فالحركة اليومية التي اشترك فيها جميع الاجرام
 الفلكية لا تكون الا من جسم محيط شامل متحرك ومحرك لجميع الافلاك. ولكل
 واحد منها حركة أخرى. ومحرك كل واحد من هذه الاجرام الفلكية هي بذاته
 ومدرك لذاته. لهيكون نوراً مجزئاً قائماً بذاته. فانه لما لم يكن لاجرام الافلاك ميل
 يخالف ميل نفوسها فليس لنفوسها وابدانها الا ميل واحد بخلاف ابداننا. فان
 ميلها يخالف ميل نفوسها لميل الابدان الى جهة المركز وميل النفس قد يكون الى
 جهة موافقة لحركة البدن وقد يكون الى خلافها.

واذا ثبت الميل المستدير الارادي لكل واحد من الافلاك. لزم ان تكون لها
 نفوس مجردة لورائيه ناطقة مدركة للمعتولات. ويظهر لك من هذا ان الاجرام
 الفلكية بسبب الحركة الدائرية المستمرة مشهورة للانوار المجردة النفسية والقلبية
 لتحريكها تلك الحركات الدائرية. فهي لذلك آتية من الفساد والشهوات والغضب.
 فلا تكون حركاتها لطلب شهواتي او غضبي. فان المقصود من الشهوة حفظ
 الشخص والسرع ومن الغضب الاحتراز عن المفسدات والموت. وما لا ينفسد لا
 ينتشر اليها وانما لم تتكون الافلاك فلا تتفسد لان كل كائن فاسد لا يد له من
 حركة مستقيمة. اما عند الكون. فوجوب حركة بأجزائه بالاستقامة عن اماكنها
 الى مكان المركب المتكون: واما عند الفساد. فظاهر لتفرق الاجزاء وانفصال
 بعضها عن بعض بالحركة المستقيمة. والحركة المستقيمة انما تكون عن ميل مستقيم
 والثابت للافلاك الميل المستدير دون المستقيم لامتناع اجتماع الميلين على ما

عرفت . وإذا لم يكن لها شهوة ولا غضب . فلا تكون حركاتها لطلب شهواني ولا
غضبي وليس مطلوبها نفس الحركة فانها ليست من الكمالات العقلية ولا الحسية
المطلوبتين ، بل هي وسيلة الى تحصيل غيرها من الكمالات . وليست النفوس
الفلكية ولا اجرامها تقتضى الحركة لانها ثابتة والثابت لا يقتضى . لا الثابت ؛ ولا
يجوز ان يكون مطلوبها حاصلًا . فان تحصيل الحاصل محال ؛ وليس امرًا جزئيًا
لا يمكن وقوعه والا لا يستدرك . وكذلك ان وقع فمطلوبها أمر كلي ، فهو لمقصود
على نودي ؛ ولما كان كل واحد من الكواكب السبعة له حركات كثيرة من رجوع
واستقامة وظل وسرعة وقرب وبعد وغير ذلك من الاختلاف في الحركات الذي لا
يمكن الا بعدة الافلاك من مثل ومائل وخارج مركز وتدوير ، كما هو مشرح في
علم الهيئة ، فلا بد لكل واحد منها بسبب الحياة والحركة من نفس ناطقة هي
مجردة عن المادة لا تفقارها في تحفظها وكمالاتها الى الانوار القائمة بذاتها المتصورة
فيها .

قولہ : ولما لم يصدر من نور الانوار غير النور الاقرب وليس لى النور
الاقرب جهات كثيرة فانه يرجع الكثير الى كثرة جهات ما يقتضيه .

اقول : يريد بيان كيفية صدور الموجودات عن النور الاول الواجب لذاته .
وقد عرفت ان الصادر الاول عنه تعالى لا يجوز ان يكون الا واحداً بسيطاً ، هو
«العقل الاول» و«النور الاقرب» . وليس فيه جهات كثيرة لا ذاتية ولا عرضية . اذ
ترجع الكثير فيه الى كثرة الجهات في ذات حله فيقتضى كثرة وجوب الوجود لذاته
تعالى عن ذلك . فحسب ان يكون النور الاقرب بسيطاً واحداً لا كثرة فيه ؛ ولا
يجوز ان يكون الصادر الاول عنه جسماً واحداً دون العقل التوحيدي . والا لزم ان
يقف الوجود عنده بحيث لا يحصل في الوجود شيء من الانوار والاجسام . والوجود
يكذبه . فان الوجود يشتمل على انوار كثيرة مجردة وغير مجردة واجسام كثيرة
فلكية وعنصرية . وليس فيه الا جهة واحدة ليصور حصول هذه الكثير عنه فلا

يصدر عنه الا نور واحد مجرد هو «العقل الاول». فان صدر عن هذا النور
 الاول الاقرب نور آخر مجرد . وهكذا عن هذا النور نور آخر مجرد ، وكذا الى آخر
 مراتب الوجود ؛ ولم يوجد عن واحد من هذه العلويات اثنتيه لم يمكن وجود
 الجسم المركب من الهيولى والصورة ليس لحددهما علة للآخر ؛ ولم يوجد موجودات
 5 في مرتبة واحدة فلم توجد العناصر الاربعة التي تركبت المواليد الثلاثة عنها اذ لا
 ترتيب فيها بين الانسان والقرص ولا بين نوع من الثيمات والمعادن ، ثم اذا صدر
 عن كل نور نور على تقدير جوازها فمن حيث النورية لا يحصل عنه الجوهر
 الجسماني المظلم فان للعلول لا بد وان يكون متناسبا للعلة من بعض الوجوه ،
 فوجب ان يكون النور الاقرب الاول يحصل عنه جسم واحد . هو اعظم الاجسام ،
 ونور مجرد فان فيه اعتبارين ؛ احدهما انه فقير في ذاته غني بالاول تعالى
 10 وتقدس ، وهو يمثل فقره الذي هو هيئة ظلمانية في ذاته وهو مع ذلك يشاهد نور
 الانوار واجب الوجود لذاته ويشاهد ذاته ايضا اذ لا حجاب بينه وبين نور الانوار ؛
 فان العجب انما توجد في الابداء والاجرام ولا جهة ولا بعد لنور الانوار ولا
 لجميع الانوار المجردة بالكلية ؛ فاذا شاهد نور الانوار الذي لا اتم منه ولا اكمل
 يستظلم نفسه ويستفسق بالنسبة الى ذلك النور الاعظم ، بل النور الاشم لا بد وان
 15 يفهر النور الانقص ويضعفه ، فباختيار ظهور فقره لنفسه واستفساق ذاته وظلمتها
 عند مشاهدة نور الانوار وشدة اشراقه بالنسبة الى ذاته تعالى ، يحصل عنه ظل وفي
 جسماني هو البرزخ الاعلى والجسم الاول الحاوي لجميع الاجسام والمحيط بها
 الذي لا جسم في الوجود اعظم منه . وباعتبار غناه بالواجب لذاته ووجوهه به
 ومشاهدة جلال نور الانوار وعظمته ، يحصل منه نور آخر مجرد عن المواد بالكلية .
 20 فالجسم الاول المحيط ظل ذلك النور الاقرب العقل والنور اللقائم بذاته المدرك ضوء
 منه وظله انما هو ظلمة فقره ، ولا تمتى بالظلمة الا ما ليس بنور في حقيقة ذاته
 فقط في هذا المقام ، لا ما يذكره المشائون ان الظلمة عدم النور فيما يمكن فيه

النور.

قال الشيخ،

قاعدة «فى كيفية التكثر»

(143) النور السافل اذا لم يكن بينه وبين العالى حجاب، يشاهد العالى

- ويشرق نور العالى عليه. فالنور الاقرب يشرق عليه شعاع من نور الانوار. فان
 قيل: يلزم ان تتكثر جهة نور الانوار باعطاء الوجود والاشراق. فيقال^{١٥٠}: الممتنع
 الموجب للتكثر، انما هو ان يوجد عنه شيان عن مجرد ذاته وليس هاهنا كذا. اما
 وجود النور الاقرب، فلذاته نصب. واما غريق نوره عليه فالصروح القابل
 وعشقه اليه وعدم الحجاب، فهاهنا جهات كثيرة وعلة قابلية وشرايط. والشيء
 الواحد يجوز ان يحصل منه لا اختلاف اسوال القوابل وتمدها اشياء متعددة مختلفة. III
 اقول: جميع الانوار المجردة عن المواد لما لم تكن ذات ابعاد جسمية لم
 يحجب بعضها عن بعض لما علمت ان الحجاب من خاصية الابعاد الجمعية، واذا لم
 يكن بين النور السافل وبين النور العالى حجاب. فلا محالة انه يشاهد العالى
 ويشرق عليه نوره، ويلزم من ذلك ان يكون النور الاعد السافل وكل نور سا هو
 خوقه بالمرتبة ان يشاهد نور الانوار ويشرق عليه شعاعه. ولا يقال انه يلزم من
 15 تكثر الاشراقات على الانوار المجردة الكثيرة تكثر الجهات فى نور الانوار باعطاء
 الوجود وتكثر الاشراقات. لاننا نقول ان تكثر الاشراقات لثلاثة عليه انما هو اذا
 وجدت عنه عن مجرد ذاته الوحدانية من جميع الوجوه. اما اذا وجد النور الاقرب
 والنقل الاول من ذاته ونذاته فقط واشرق نوره عليه لاستمداده لقبول ذلك وعشقه له
 وعدم الحجاب بينه وبين الوجيب لذاته. فليس بمستمتع: وكذا اشراقه على باقى
 20 الانوار المجردة لاستمدادها لتستدعى لشرق الانوار عندها من نور الانوار لمقابلتها

- له وعدم الحجاب بينها وبينه؛ فحينئذ يجب لشرق النور من شمس عالم العقل وببره
الاعظم على تلك القوابل النورية بسبب استمداد القوابل لا لتكثر جهات النفيض،
فها هنا جهات كثيرة من صلوح القوابل وعشقها لنور الانوار وعدم الحجاب
وبالجملة علة قابلية وشرايط تقتضى حصول الاشرق على كل قابل. والثمن الواحد
البسيط جاز ان يحصل منه اشياء كثيرة متعددة مختلفة للعتايق لاختلاف احوال
القوابل وتعددتها لا لتكثر الجهات المختلفة في الذات الواحدة البسيطة.
- قال الشيخ،

فصل ٥٩

«في جود نور الانوار»

- 10 (144) الجرد افادة ما ينهى لا لعرض فالطالب لعمدة او ثواب^{٥٩} معاملة وكذا
المتخلص عن مذمة ونحوها. فلا شئ أشد جوداً ممن هو نور في حقيقة نفسه،
وهو متجمل ونهاض لذاته على كل قابل، والمملك الحق^{٥٩} هو من له ذات كل شئ
وليست ذاته لثن وهو نور الانوار.
- أقول: الجرد عند الحكماء افادة ما ينهى لا لعرض؛ وإنما اشترطوا كون
المفاد ما ينهى لان المفيد لما لا ينهى لا يُسمى جوداً لعدم الاستفاد، فانه يجب
15 ان يكون ما يفاد ينهى للمستفيد مرغوباً فيه؛ وإنما اشترطوا عدم العرض لكون
المفيد لما ينهى طالباً بذلك عوضاً ما من غيره، كمدح وشاء، وتخلص عن مذمة
وتفريح وإظهار فضيلة او قدرة وإشغال ذلك فليس بجواد، بل هو معاملة. فلا شئ
أشد جوداً ممن هو في حقيقة ذاته نور وهو متجمل على جميع الوجود فهاض لذاته
20 على كل قابل مستعد من غير مثل. وإنما للملك، فهو من له ذات كل شئ وليس

^{٥٩} ط: قاعدة. يث: ش؛ سر: فصل

^{٥٩} يث: ش؛ ط: لعمدة وثواب. سر: لعمدة او ثواب

^{٥٩} يث: ش؛ ط: - الحق

ذاته لشيء^{١٥٤}، فإن من له ذات كل شيء لا تكون ذاته لشيء. فالمقصود من ذكر
 الجود والملك إنما هو نفي الفرض عن فعل الواجب لذاته، وإذا لم يكن فعله لفرض
 فلا يكون بالإرادة والاختيار لعدم خلوصه عن الفرض، إذ لو كان فعله لفرض هو
 الاستكمال بالفعل وكل مستكمل بفعل يخرج عن ذاته فليس بكامل في ذاته
 فالبارى تعالى ليس بكامل في ذاته فكل فاعل بالإرادة والاختيار مستكمل بالغير،
 فإن كل مرید ومختار لا بد وأن يختار أحد طرفي التقيض لفرض ما. وإذا وجد
 الفرض، وهو الذي يجعل وجود الفعل عند فاعله أولى من لا وجوده، حصلت
 الإرادة والاختيار الموجهان لترجح الفعل وإذا اتقى الفرض لم يمكن ترجيح جانب
 وجود الفعل على جانب عدم لغوّه عن الفائدة.

قال الشيخ:

قاعدة «في المشاهدة»

(145) لما علمت أن البصر ليس بانطباع صورة المرئي في العين، وليس
 بشروح شيء من البصر، فليس إلا بمقابلة المستثمر للعين السليمة لا غير. وأما
 الخيال والقل في المرامي، وسيأتي^{١٥٥} حالها، فإن لها خطبا آخر. وحاصل المقابلة
 يرجع إلى عدم التعجب بين الباصر والمبصر. فإن القرب المفرط إنما يمنع الرؤية،
 لأن الاستتارة أو النورية شرط للصرى فلا بد من النورين؛ نور باصر ونور مبصر.
 والجفن لدى النور لا تصور استتارته بالأنوار الخارجة، وليس لنور البصر من
 القوة النورية ما ينوره فلا يرى لعدم الاستتارة. وكذا كل قرب مضطرب، والحد
 المفرط في حكم التعجب لقلة المقابلة. فالمستثمر أو النور كلما كان أقرب، كان
 أولى بالمشاهدة ما بقي نورا أو مستثمرا.

^{١٥٤} س. « وهو نور الأنوار. وقوله أن الملك هو الذي له ذات كل شيء يكفي. ولا حاجة إلى قوله
 وليس ذاته لشيء

^{١٥٥} بحث ١ ص ١ ط ١ لسماني. س. وسيأتي

أقول: قد عرفت بطلان رأى من يقول أن الرؤية إنما هي بمخرج شعاع من
 البصر يلقى المصوات، والفروع المتتية عليه. وكذلك بطلان رأى المعلم الأول: أن
 الرؤية إنما هي بانتفاع المرتبات في الظروف الجليدية وتأييدها إلى مثلثي المصبتين
 المجوفتين. فالرؤية إنما هي بالاشراق الحضورى الذى لنفس على المرتبات بشرط
 5 مقابلة المرتب المستنير للعين السليمة من الآفات والموانع لا غير. وهذا سر شريف
 لا يطلع عليه إلا من غلبت عليه الروحانية. وأما الصور المتخيلة للإنسان والصور
 المرتبة في المرايا فليست عند مثالي الحكماء فى مكان ولا جهة ولا فى ذى وضع
 ولا موضوع لها من الاجسام التى يتنا : والا لوجب ان يتألفا ويجهدا ، ودليلهم
 صور المرايا الغير الموجودة فيها ؛ وسأثنى الكلام فى هذه الاشياء على التفصيل .
 10 وحاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر والبصر فان هذا القدر موجب
 للإبصار ولهذا فان القرب المفرط من العين إنما كان مانعا من الرؤية لان الاستتار
 بالانوار العرضية او النورية نفسها شرط لرؤية المرتب ، فلا بد من حصول التورين ؛
 اعنى التور الباصر والتور المبصر ، والجفن عند التورين إنما لا يرى لانه لا يتصور
 استناره بالانوار الخارجة^{١٥٦} العارضية وتور البصر ليس له من القوة النورية البصرية
 ما ينوره ، ولذلك لا يرى لعدم استنارته ، وكذا الحال فى كل قرب مفرط ؛ وأما
 15 البعد المفرط ، فانهما كان مانعا من الرؤية لانه متى حكم الحجاب لقلة المقابلة
 وضعفها وهى شرط للرؤية . فالجسم المستنير او التور نفسه كلما كان اقرب كان
 اول بالمشاهدة والرؤية مهما تخفى الاستتار او النورية المقابلة .
 قال الشيخ :

فصل

«فى ان لكل نور عال قهرا بالنسبة الى النور السافل
وللسافل محبة بالنسبة الى العالى»

(147) النور السافل لا يحيط بالنور العالى، فان النور العالى يتهر، اما

- ليس لا يشاهده. والانوار اذا تكثرت، فللعالى على السافل تهر وللسافل الى
العالى شوق وعشق. فنور الانوار له قهر بالنسبة الى ما سواه. ولا يحشى هو غيره
وعشق^{١٥١} نفسه، لان كماله ظاهر له وهو اجمل الاشياء واكملها، وظهوره لنفسه
أشد من كل ظهور لشيء بالقياس الى غيره ونفسه. وليست اللذة الا بالشعور
بالكمال الحاصل من حيث انه كمال وحاصل. فالفاضل عن حصول الكمال لا
يلتذ. وكل لذة لللاذ اما هي بقدر كماله وإدراكه لكمالها، ولا اكمل ولا اجمل
من نور الانوار، ولا يظهر منه لذاته وإتيهه، فلا لذّة منه لذاته وبغيره. وهو عاشق
لذاته فحسب، ومحشوق لذاته وبغيره.

- وفى سنخ النور الناقص عشق الى النور العالى، وفى سنخ النور العالى تهر
لنور السافل. وكما لا يزيد ظهور نور الانوار لذاته على ذاته، فلا تزداد لذاته
وعشقه على ذاته. وكما لا يقاس نورية غيره اليه، فلا يقاس لذّة غيره وعشقه
له الى لذته بذاته وعشقه لذاته، ولا عشق الاشياء ويلتذذها بغيره الى عشقها
ويلتذذها به. فانظم الوجود كله من المحبة والقهر، وسيأتيك تمة هذا، والانوار
المجردة اذا تكثرت، يلزمها النظام الاشم.

- أقول: كل نور مجرد سافل فى المرتبة فانه لا يحيط بالنور المجرد العالى
فى المرتبة العالية. فان النور العالى لشدة نوريته وضعف نورية السافل يقهره ويقلبه،
ولا يلزم من قهر العالى له ان لا يشاهده، فان من خاصة النور المجرد مشاهدة

جميع الانوار المجردة لمدم العجاب بينها . الا انه لشدة نورية تعالى او قهره للمسافل
لا يتمكن من الاحاطة به واكتناحه . كما لا يتمكن النور البصرى لضعفه عن
الاحاطة بالشمس لشدة نوريتها ومع ذلك فانه يشاهدها وينظر اليها لكن لا يحيط
بها ؛ وكذا النور الأشد المرصى يحيط بالنور الاضعف ويقهره . حتى ربما توهم
الفانلون عدمه كما هو الحال في نوار الكواكب . فان الشمس اذا طلعت لا يرى
لذلك الانوار أثر ؛ فلا يحس ولا يدرك الا نور الشمس لشدة وقهره لتلك الانوار
وعظمتها عن الحس البصرى واستيلاء نور الشمس عليها . فتهوهم بعض الناس
انها حدثت وان كانت في نفس الامر موجودة قد طمسها عدة اشراق نور الشمس .
والانوار اذا تكثرت يلزم ان يكون لكل عال في المرتبة العليا على سافل في المرتبة
المعلوية قهر ويكون لكل سافل الى كل عال فوق وعشق . وفسرهم «الشوق» بانه
الحركة الى تنهم كمال عقل او ظنى او غيرهما . وكل مشتاق اليه لا يد وان يكون
حاضرا من وجه غائبا من آخر ؛ والمشتاق قد نال من جهة حضوره شيئا وناته
شئ من جهة غيبته وكل جهز فهو مؤثر والادراك المؤثر . من حيث انه مؤثر . هو
حب له . والحب اذا اقرب يسمى «عشقا» . والادراك كلما كان اتم والمذكر أشد
غيرية كان العشق أشد والادراك لما لم يمكن الا مع الوصول التام . فالمعشق لا
يكون الا مع الوصول التام وهو اللذة التامة والابتهاج التام . فالمعشق المحلوق هو
الابتهاج بقصور حضرة ذات ما هي المشوقة . فنور الانوار تعالى له قهر بالنسبة الى
جميع الموجودات التي دونه . فان شدة نوريته وقوة إشراقه العقل لا يتناهى عند حد
ولا يتنقص بشئ او ينفذ عند حد يصوره العقل . بل هو فوق ما لا يتناهى بما
لا يتناهى ولا يمكن ان يمشق غيره . لان ما سواه مخلوقه وشعاعه وهو مقهور له
ومستتر عليه . وهو حقير بالنسبة اليه ضئيف بالقياس الى قوته لكنه يمشق نفسه
لانه اكمل الاشياء واجملها واتم الموجودات وأعظمها . وكماله وجماله ظاهر له
مدرك وهو اجل الاشياء وابهاها . فظهوره لنفسه وإدراكه لها أشد من كل ظهور

وأدراك ، فظهور ذاته لذاته ولنهره اشد واكمل من كل ظهور في الوجود واكمل وانتم ،
ولست اللذة الا الشعور بالكمال الحاصل من حيث انه كمال وحاصل .
الحصول
اللذة يفترق الى قهود :

الاول ، الشعور الادراكي للكمال الذي هو عبارة عن حصول ما من شأن

5 الشئ ان يكون له ، فان كل من لا شعور له لا لذة له .

الثاني ، وصول الشئ الى المدرك .

الثالث ، ان يكون الادراك ادراكا لذلك الواصل .

الرابع ، ان يكون الواصل كما .

الخامس ، ان يكون خيرا .

10 السادس ، ان يكون الكمال كاملا للمدرك .

السابع ، ان يكون الخير خيرا له .

الثامن ، ان يكون الادراك ادراكا للواصل من حيث كونه موصوفا بالصفات

المذكورة .

ويريدون «بالخير» الكمال باعتبار اشارة عنده . وليس الادراك كاتها في

11 حصول اللذة ، فانه قد يكون بحصول صورة مساوية للمدرك وليس ذلك بلذة ، فلا

بد من قيد الوصول الذي هو حصول ذاته . وانما قيد بكمال المدرك وخيره لانه

قد يدرك وصول الكمال والخير : من لا يعتقد كماله وخيره فلا يلتذ بهادراك

وصوله اليه . واذا كان الخير خيرا من وجه دون وجه ، فلا يلتذ المدرك بهادراكه ،

الا اذا كان مدركا من الجهة التي هو بها خير دون الاخرى . وانما قيدوا بتولهم

20 من حيث هو كذلك . لان اللذة ليست ادراك للذات بل ادراك حصوله للملتذ .

ولهذا عرفت الشيخ اللذة بقوله انها «شعور بالكمال الحاصل من حيث انه كمال

وحاصل» . فان الغافل عن حصول الكمال لا يلتذ بذلك للكمال ، وكل لذة لللاذ

انما تكون بقدرة كماله من الشدة والضعف ويقدر شدة ادراكه لكمال وضعفه ولما لم

- يكن اكمل واعلى من نور الانوار الذى جميع الكمالات المتقلة والحسية وشرح منه
 وقطرة من كماله ؛ وكذلك لا أظهر منه لذاته ولنهره، فيلزم ان لا يكون الذى منه
 لذاته ولنهره، فهو عاشق لذاته فقط ومشوق لذاته ولنهره، واتما خفى علينا مع
 شدة ظهوره وكونه ظهورا محضا وثورا صرفا ومن طبع للظهور والثور عدم الخفا لان
 شدة ظهوره حجابها، فتظهره سبب بطونه وقوة ثوره حجاب ثوره وكل ما جاوز حده
 5 انعكس الى ضده. وكذا حكم القمطر والنفس وحقيقة النور الظهور الذى لا يمكن
 خفائه بالنسبة الى ذاته وبهره ان لم يكن مانع. وفي سنخ النور الناقص واصله
 عشق للنور العالى الذى هو عليه وينبوعه؛ وفي سنخ النور العالى^{١٦٠} قهر للنور
 السافل وغلبته وكما لا يزيد ظهور نور الانوار لذاته على ذاته؛ فكذلك لا تزيد
 10 لذاته تعالى وعشقه لذاته على ذاته، فان ذاته المقدسة ليست شيئا وظهورا حتى
 يكون الظهور زائدا عنه او يكون الظهور جزءا من ذاته حتى لا يكون ذاته ظهورا
 محضا، بل هو نفس الظهور والنورية المحضة التى لا يشوبها شئ من الاجزاء
 والنوازم النورية او العقلانية، وكما لا يقاس نورية بهر من الانوار اليه لشدة
 وكماله النهر المتناهي، فلا يقاس لذة بهر وعشق بهر الى لذة بذاته. فان كماله
 تعالى لما كان هو الكمال الحقيقى وإدراكه هو الادراك العام، فيكون التذاد بذاته
 15 اكمل الالفاظ على الاطلاق، فهو أشد الاشياء إدراكا لا اعظم مدرك ولا أجمل
 مدرك فلا تقاس لذة بهر به وينفسه ولا عشقه له وينفسه الى لذته تعالى وتقدس
 بذاته وعشقه لذاته؛ ولا يقاس ايضا عشق الاشياء وتلذذها بهر الى عشقها
 وتلذذها به لضعف نوريتها وإدراكها بالقياس اليه. فان تنظيم الوجود من المحبة اللازمة
 لكل نور سافل الى ما فوقه ولتقهر اللازم لكل عال بالنسبة الى ما تحته، على ما
 20 سيأتيك تفصيله.

والانوار المجردة اذا تكثرت بالنزول فى مراتب العلوية، والصعود فى

مراتب العملية يلزمها النظام الأتم لتكثر الجهات والاشراقات العقلية الموجبة لتكثر
 العوالم وانتظامها وضبطها وتكثر نسبتها التي لبعضها الى بعض على الوجه الاكمل
 والترتيب الافضل ، حتى تصير العوالم للكثيرة بسبب الجهات والاشراقات والنسب
 العقلية الكثيرة للمتضمنة للترتيب ، كانتها عالم واحد محكم التاليف والتركيب .
 فكذاك كلما تكثر الانوار المجردة يلزمها النظام الأتم والترتيب المحكم الأعم .

قال الشيخ :

فصل

«في ان محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة في محبته للنور العالي»

- 10 (148) فللنور الاقرب مشاهدة لنور الانوار وشرق منه عليه ، ومحبة له
 ونفسه ، ومحبة لنفسه مقهورة في قهر محبة نور الانوار .
- اقول : يريد بالنور الاقرب «المقل الاول» ، الذي هو اول صادر عن نور
 الانوار . فالنور الاقرب لما كان مجردا عن المادة فلا حجاب بينه وبين نور الانوار
 فهو يشاهده ويدركه دائما . ونور الانوار لما كان هو النور المحض المجرد وباقى
 11 الانوار المجردة شعاع منه وشرق ؛ ومن طبيعة النور الاشراق على كل قابل مستعد ،
 فلا يهرم بشرق النور الاول تعالى على هذا النور المجرد الاقرب اشراقا عقليا
 مستمرا لوجده . ولما كان النور المجرد مدركا لذاته وفهمه ، وكان ادراكه الملائم
 يقتضى اللذة والمحبة فان نور الاقرب لا يدركه لذاته ونور الانوار ، يلزمه محبته لنفسه
 ونور الانوار الا ان محبته لنفسه مقهورة في محبة نور الانوار لان ادراكه لنور
 20 الانوار ومشاهدته لما كانت اكثر ملائمة واعجب واغرب كانت لذ . فان شدة الحب
 بحسب شدة اللذة لقوة الكمال وكثرة الملائمة ، فيلزم ان تكون محبته لنفسه مقهورة
 في قهر محبة نور الانوار . لانها اكمل لذوات وأنها وألذ المدركات وأعظمها .
 فمحبة كل نور من الانوار المجردة له والتذاته أشد لنفسه والتذاته بها . فيلزم ان

تكون محبة النور الاقرب، وكل نور مجرد نفسه مقهورة في قهر محبة نور الانوار المقدس .

قال الشيخ،

فصل

«فى ان اشراق النور المجرد ليس بانفصال شئ منه»

٨

(٣٩) اشراق نور الانوار^{١٦١} على الانوار المجردة ليس بانفصال شئ منه

كما تبين لك، بل هو نور شعاعى يحصل منه فى النور المجرد على مثال ما مر فى الشمس على ما يقبل منها، والمشاهدة أمر آخر كما خبرنا لك المثال. فالنور الحاصل فى النور المجرد من نور الانوار هو الذى تخصصه باسم «النور الساطع» وهو نور عارض. والنور العارض ينقسم الى ما يكون فى الاجسام، وإلى ما يكون^{١٦٢} فى الانوار المجردة.

III

اقول: قد عرفت ان الشعاع الحاصل من الشمس على الارض ليس بانفصال شئ من الشمس، بل اذا حصلت فى مقابلة واستعداد ذلك المقابل لتقبل الشعاع افاض العقل الملائق الهبة النورية للشعاع دون انفصال شعاع من الشمس. وهكذا ينبغي ان يتصور كنهية لاشراق نور الانوار على الانوار المجردة القابلة^{١٦٣} للاشراقات الالهية، فانه ليس بانفصال شئ منه تعالى، بل هو نور شعاعى يفاض من نور الانوار على الانوار المجردة لعدم الحجاب واستعداد الانوار المجردة لتقبل تلك الاشعة الشمسية الالهية. فان نسبة الانوار المجردة الى نور الانوار فى قبولها الاشعة العقلية، كنسبة الارض الى الشمس فى قبولها الاشعة الشمسية الجسمية؛ واما مشاهدة الانوار المجردة لنور الانوار^{١٦٤} فانها غير لاشراق شعاعه عليها، كما

15

20

^{١٦١} شئ: شئ، ط: النور

^{١٦٢} ط: رسته ما، ي: شئ، و: منه، * وفى بعض النسخ: وإلى ما يكون

^{١٦٣} م: - الانوار

ضررنا لك المشاق في ان لعينيك مشاهدة وشروق شعاع وشروق الشعاع غير
المشاهدة، فنور الانوار شمس عالم العقل، قاشراقه واصل الى جميع الانوار المجردة،
كالشمس الراصل اشراقها الى جميع الاجسام المتقابلة، فالنور العاصل في كل نور
مجرد من نور الانوار يُسميه صاحب «حكمة الاشراق» بـ«النور الساطع»، وهو نور
5 عارض يمرض للانوار المجردة لا يدخل في حقيقة ذواتها. فالنور المعارض ينقسم
الى قسمين، احدهما ما يكون في الاجسام؛ وثانيهما ما يكون في الانوار المجردة
العقلية. وهذه الانوار المعرضة ينتقل الى ما يقبلها من الجواهر القائمة بذواتها اما
عقلية او جسمية،

قال الشيخ؛

فصل

دلى كيفية صدور الكثرة عن الواحد الأحد وترتيبها،

(150) النور الاقرب لما حصل منه برزخ ونور مجرد، ومن هذا نور مجرد

آخر وبرزخ، فاذا أخذ هكذا الى ان يحصل تسعة اطلاقا والعالم المتصرى، وتعلم ان
الانوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية، فيتمهي الترتيب^{١٦٦} الى نور لا يحصل منه نور
آخر مجرد. واذا صادفنا في كل برزخ من الاثني عشر كوكبا ونرى كُرّة الثوابت من
15 الكواكب ما ليس للبشر حصرها، فلا بد لهذه الاشياء من اعداد ووجهات لا
تتحصر عندنا. فتعلم^{١٦٧} ان كُرّة الثوابت لا تحصل من النور الاقرب، اذ لا تفي
جهات الالتضاء فيه بالكواكب الثابتة. فهو ان كان من احد من الموال، فليس
فيه جهات كثيرة سيما على رأى من يحصل^{١٦٨} في كل عقل جهة وجوب وامكان لا
غير. وان كان من السوافل، فكيف يتصور ان يكون اكبر من برزخ الموال
20

^{١٦٦} يش ١ ش ١ ل ١ - الترتيب

^{١٦٧} س، قلم، يش ١ ش ١ * ولي ين الشيخ، فيعلم

^{١٦٨} يش ١ ش ١ ط ١ جيل - س، يعلم

وعرفها ، وكواكبها اكثر من كواكبها ٢ ويؤدى الى المحالات ، فلا يستمر على هذا الترتيب الذى ذكره المشايخ وكل كوكب فى كورة للتأويل له تخصص لا بد له من اقتضاء ومقتضى يتخصص به .

(151) فاذن الانوار القاهرة ، وهى المجردات عن البرازخ وعلايقها ، اكثر

- 5 من عشرة وعشرين ومائة ومائتين والالف والالفين ومائة الف^{١٧٧} ومنها ما لا يحصل منه برزخ مستقل ، فان البرازخ المستقلة اعدادها اقل من عدد الكواكب وهى مشربة ؛ فيحصل من النور الاقرب ثان ، ومن الثانى ثالث ، وهكذا رابع وخامس الى مبلغ كثير . وكل واحد يشاهد نور الانوار ويقع عليه شعاعه . والانوار القاهرة ينعكس النور من بعضها على بعض ، فكل عال يشرق على ما تحته بالمرتبة ، وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بوسط ما فوقه رتبة رتبة ، حتى ان القاهرة الثانى يقبل 11 من نور السطح من نور الانوار مرتين؛ مرة من ظهر واسطة ، وباعتبار النور الاقرب مرة أخرى . والثالث اربع مرآت؛ ينعكس مرتان صاحبه عليه . وما يقبل من نور الانوار بظهر واسطة ، ومن النور الاقرب . والرابع ثمانى مرآت؛ اربع مرآت من انعكاس صاحبه ، ومرتا الثانى ، ومرة من النور الاقرب من نور الانوار بظهر واسطة . وهكذا تتضاعف الى مبلغ كثير ، فان الانوار المنجردة العالية لا تعجب بين السافلة 15 وبين نور الانوار اذ التعجب من خاصية الابعاد وشواغل البرازخ ، مع ان كل نور قاهر يشاهد نور الانوار ، والمشاهدة غير الشروق ونقيض الضحاك على ما علمت ، فاذا تضاعفت الانوار السابعة هكذا من نور الانوار ، فكيف مشاهدة كل عال واشراق نوره على سافل سافل من غير واسطة وبواسطة تضاعفة الانعكاس .

- 20 (152) واعلم ان الاشعة البرزخية اذا وقعت على برزخ . يشتد النور فيه لاعداد . وقد يجتمع فى محل واحد ما لا تتمايز اعداده الا بتمايز العلل كأشعة سُرُج فى حائط ، فيقع الظل عن بعضها مع بقاء بعض ، وليس هذا كشرى يشتد من

مبدأ واحد أو عن مبدئين، ويبقى بعدهما الشدة: ولا كاجزائه على لواء واحد كيف كان. وقد نجتمع لشراقات ما كثيرة في محل واحد مثل شوقين إلى شيئين في محل واحد^{١٦٨}، ولكن لا علم للبرزخ بزيادة من كل اشراق، بخلاف ما اذا كانت الاشراقات المتعددة على حى لا تنيب عنه فاته ولا ما يشرق عليه ولا ما يزداد من كل واحد. فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات وعظم الاشعة الثابتة، وهي القواهر الاصول الاعلن. ثم يحصل من هذه الاصول بسبب تراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسبتها، كما بمشاركة جهة القمر مع الشماعات، وكذا بمشاركة جهة الاستثناء معها، وكذا بمشاركة جهة التهر معها، وكذا بمشاركة جهة المحبة معها، ومشاركات اشعة قاهرة^{١٦٩} بعضها مع بعض، ومشاركات اشعة انوار قاهرة ومشاهداتها بعضها مع بعض^{١٧٠} ومشاركات ذوائها الجوهرية، ومشاركات بعض اشعة بعض مع بعض اشعة غيره عددا عددا^{١٧١}، ومشاركات^{١٧٢} اشعة الجميع سوا الضميمة الثالثة في الجميع مع جهة الفكر يحصل اثرات وكرتها وصور الثوابت المناسبة باعتبار مشاركة اشعة بعض مع بعض؛ ومشاركات الاشعة مع جهة الاستثناء والقهر والمحبة والمناسبات المعجبة بين الاشعة الشديدة الكاملة والبراقى تحصل الانوار القاهرة ارباب الاصنام التوجيه الفلكية وظلمسات البساط والمركبات المنسرية وكل ما تحب كرة الثوابت.

(183) فمبدأ كل من هذه الظلمسات هو نور قاهر هو «صاحب الظلم»

والنوع القائم النورى. وبحسب ما يقع ارباب الظلمسات تحت اقسام المحبة والقهر والاعتدال لمبادئها تختلف في الكواكب وغيرها ما يوجد سموية وبحسية واعتدالا.

^{١٦٨} يش؛ ش ١ ط؛ + هـ - ح - هـ - هـ

^{١٦٩} يش؛ ش ١ ط؛ قاهر واحد - ح - قاهرة

^{١٧٠} ط؛ - بعضها مع بعض

^{١٧١} ط؛ عددا ١ ح - عددا عددا

^{١٧٢} ط؛ ومشاركات

والانواع النورية القاهرة لتقدم من اشخاصها اى متقدمة عقلا . والامكان الاشرف يقتضى وجود هذه الانواع النورية المجردة . والانواع ليست فى عالمنا عن مجرد الاتفاقات ، فانه لا يكون من الانسان غير الانسان ، ومن البئر هير البئر . فالانواع المعترضة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق ولا عن مجرد تصور نفوس محركة للفلك ورغبات ، لان تصوراتها عن فوقها اذ لا بد من علل لها . وما سموه «عنايه» ، منطله . والصور النوعية المنتقضة فى المجردات القاهرة المطابقة لما تحتها غير صحيحة ، اذ هى لا تتفعل عما تحتها ، ولا تكون الصور العارضة فى بعضها حاصلة عن صور عارضة فى بعض ، فانه ينتهى الى تكثر نور الانوار . فلا بد ان يكون نوعها قائما بذاته فى عالم النور ثابتا .

- 10 (154) ولا يصور ان توجد الانوار القاهرة المتكافئة عن نور الانوار معا ، اذ لا تصور للكثرة عند ، فلا بد من متوسطات مترتبة طولية . وليست القواهر العالية المترتبة اصحاب اصنام متكافئة ، فيجب ان يكون اصحاب الاصنام المتكافئة من الاعلين ، وتكثرها بنسب اشعة فى الاعلين . وان كان يصور فضلة ما فى اصحاب الطلسمات ونقص ما لاجل كمال الاشعة المنتقضة بها ونقصها ، فبمعنى فى الطلسمات^{١٧٣} مثلها ، حتى يكون مسلطا على نزع من وجه لا من جميع الوجوه . ولو كانت الترتيبات المعجية فى الاغلاك للاعلين^{١٧٤} المشرقيين ، لكان المريخ اشرف من الشمس مطلقا ومن الزهرة ، وليس كذا . بل بعضها اعظم كوكبا وبعضها اعظم فلكا وبينها تكافؤ من وجوه اخرى . فبين انما بها ، اى اصحاب الاصنام ، ايضا كذا . والفضائل للثلاثة الثابتة وتحوها لا تقتضى على الاتفاقات ، بل على مثل مراتب^{١٧٥} الفلك .

^{١٧٣} ل ١ ، من ، اصحاب الطلسمات

^{١٧٤} ب ١ ، ث ١ ، ط ١ ، على

^{١٧٥} ب ١ ، ث ١ ، ط ١ ، مراتب الفلك . من ، الفلك

(155) فالانوار^{١٧٦} المجردة تنقسم الى: انوار قاهرة، وهي التي لا علاقة لها

مع البرزخ لا بالانطباع ولا بالتصرف^{١٧٧} وفي الانوار القاهرة لئوار القاهرة اعلون وانوار القاهرة صورية ارباب الاصنام؛ والى انوار مذبذبة للبرزخ، وان لم تكن منطبعة فيها يحصل من كل صاحب صنم في ظله البرزخي باعتباره جهة عالية نورية، والبرزخ اما هو من جهة فقرية، لذا كان برزخه قابلا لتصرف نور مدير. والنور المجرد لا يقبل الاتصال والانفصال، فان الانفصال وان كان عدم الاتصال، لا يقال الا فيما يمكن فيه الاتصال. والاعلون جهات فقرهم تظهر في البرزخ المشترك، وتظهر ايضا في اصحاب الطلسمات جهات فقر الاعلين بجهة فقرية تلص من نوريته. والفقر في السافلين اكثر منه في الاعلين. والنهاية في المشتريات واجبة، فلا يلزم من كل قاهر قاهر، ولا عن كل كثيرة كثيرة، ولا عن كل شعاع شعاع. وينتهي النفس الى ما لا يقتضى شيئا اصلا، وان كان لزوم الاكثرية انما يتصور عن كثرة ولزوم القاهر عن قاهر.

(156) واذا كانت الافلاك حية ولها مديرات، فلا تكون مديراتها هلهلها،

اذ لا تستكمل العلة النورية بالجواهر الفاسق. ولا يتهرها الفاسق بالعلاقة، فان النور المدير متهور من وجه بالعلاقة. فيكون مديرها نورا مجردا قد نسميه «النور الاسطهلي». وهذا يرشدك الى انه لما كان من لدن الاول ضروريا^{١٧٨} جهات فقر ومحبية، وفي القواهر جهتا استغنائ فقرى واستغناء، فتركبت الاقسام في المحلولات، فصارت هكذا نور، الثالب عليه الفهر؛ ونور الثالب عليه المحبة، وغاسق فيه الفهر من المستثيرات الكوكبية^{١٧٩}، وغاسق الثالب فيه للمحبة ايضا من

١٧٦ ش: ١، ش: الانوار

١٧٧ ط: التصرف، س: التصرف

١٧٨ ط: ضرورية، س: ضرورية

١٧٩ ش: ١، ط: في الكواكب، س: الكوكبية

المتنيرات الكوكبية، وغواصق غير مستهرة الغالب فيها القهري وهي الاثيريات المتأينة عن الفساد المؤثرة، وغواصق الغالب عليها للمحبة والذل وهي العناصر المظلمة لها العاشقة لاضوائها القبيحة عند احتياجها عنها . ثم النار لما قربت من الاثيريات، لزمها ايضا قهر على ما تحتها . ويستذكر شرح ذلك ان شاء الله تعالى .

- 5 اقول: يريد ان يبين صدور الكثرة عن الواحد الحق وتربيتها . وكما قد ذكرنا ان النور الاقرب، وهو العقل الاول، يحصل منه نور مجرد آخر ويرزخ جسماني باعتبار غنائه بالاول وبقدره في نفسه . واذا حصل من هذا النور المجرد الثاني نور مجرد آخر ويرزخ جسماني . وهكذا تحصل من كل نور مجرد نور مجرد ويرزخ جسماني الى ان يحصل تسعة اقلان كلية والعالم العنصري . على ما يقوله المعلم الاول واصحابه .
- 10 والانوار المترتبة للمجتمعة معا يجب نهاية سلسلتها في النزول الى نور لا يحصل منه نور مجرد . فلا يستقيم ما ذكره . فان كل كوكب من السيارات له فلك كل ينقسم الى، مثل، ومائل، وغاير مركز، وتدوير . وكرة الثوابت تعمل على كواكب اكثر من قطرات البحار وذرات الرمال مما لا يتصور للبشر حصره ولا يد لهذه الكثرة بما فيها من انكسرة جهات لا يمكن حصرها عندنا . وهذه الكثرة بما فيها من للكثرة لا يتصور حصولها من النور الاقرب، اذ
- لا جهات فيه كثره تفي بجهات الانقضاء . فان كان هذا البرزخ الجسماني من احد الموال، فليس فيه جهات كثيرة تحصل منها الثوابت وكثرتها لا سيما على رأي من يجعل في كل عقل جهة وجوب وامكان فحسب، وان حصلت الثوابت وكثرتها من احد القول السافلة، فكيف يمكن ان يكون اكبر من برزخ الموال وفوقها وكواكبها اكثر من كواكبها ؟ ويؤدي الى المحالات، فلا يتم لبرهان، ولا
- 20 يستقيم ما ذكره جماعة المشائين ان الثوابت صادرة عن عقل فيه جهات ثلاثة: ولان الكواكب الثابتة ان اختلفت بالانوع فلا يمكن حصولها بالجهات الثلاث، بل تقتصر الى جهات كثيرة لا تتحصر عندنا ولا تضبط، وان كانت متفقة بالنوع

فتنتشر الى تجهيزات ومخصصات من الاوضاع والاحياز. وغير ذلك من الاعراض
المفتقرة الى جهات مختلفة لا تخص. والاجرام الفلكية كلها بسيطة وطبيعية واحدة
فتخصص كل كوكب بموضع معين لا يكون من لوازم الماهية لاستواء نسبتها الى
جميع مواضع الفلك الثامن. فلا بد من ستخص يختص كل كوكب بموضع معين
بوضع معين. وكل كوكب ايضا له نفس ناطقة؛ ولكل من الافلاك والكواكب له
5 مادة وصورة جسمية وأخرى نوعية، فلا تضي لجهات الثلاثة بهذه الكثرة العظيمة.
فالحق ان الانوار المجردة للقاهرة الصادرة عنها الاجرام الفلكية كثيرة جدا اكثر من
عشرة وعشرين ومائة ومائتين وثلاث ومائة الف. ومن هذا الانوار ما لا يحصل منها
برزخ مستقل بنفسه، كالافلاك، بل تكون مركوزة في الافلاك وهي الكواكب، فان
10 الاجرام الفلكية المستقلة اعدادها اقل من اعداد الكواكب بكثير، وهي مرتبة بحسب
بعضها ببعض الى آخر الاجرام. فلا بد وان تكون العقول المجردة كثيرة وان يكون
لها ترتيب في النزول فيحصل من النور الاقرب الذي هو العقل الاول، نور عقل
ثان، ومن الثاني ثالث، ومن الثالث رابع، ومن الرابع خامس، الى ان يحصل من
الانوار العقلية سلسلة كثيرة العدد. ولا كانت هذه الانوار المجردة للحاصلة من نور
15 الانوار بتوسط النور الاقرب وماقى الانوار ليس بينها وبين النور الاول الواجب
لذاته حجاب لتقدسها عن المواد والاعاد، فكلها تشاهد نور الانوار ويشرق عليها
شعاعه وينعكس النور من بعضها الى بعض.

وكل نور عال في المرتبة يشرق على كل ما تحته في المرتبة؛ وكل نور
سافل في المرتبة يقبل الشعاع النوري ما فوقه مرتبة مرتبة، فيقبل الشعاع من نور
20 الانوار بتوسط كل واحد من الانوار التي فوقه في المرتبة بحيث يكون النور الثاني
المجرد يقبل من نور الانوار مرتين؛ مرة بغير واسطة ومرة بتوسط النور الاقرب.
واما النور المجرد الثالث، فيقبل من نور الانوار اربع مرات؛ مرة منه تعالى بغير
واسطة، ومرة أخرى بتوسط العقل الاول، ومرتين ينعكس عليه مرتين الثاني. واما

النور المجرد الرابع . فيقبل من النور الفائض ثمان مَرَّاتٍ اربع مَرَّاتٍ هي العاصلة
لنور المجرد الثالث من انمكاس ما فوقه . ومَرَّاتُ الثاني . ومَرَّةً من النور الاقرب ،
ومَرَّةً من النور الاول . ولما النور المجرد الخامس فيقبل النور الفائض فما فوقه ستة
عشر مَرَّةً ثمان مَرَّاتٍ مما انمكس على الرابع . ومَرَّاتُ الثاني . واربع مَرَّاتٍ الثالث ،
ومَرَّةً من النور الاقرب ، ومَرَّةً من نور الانوار بنهر واسطة . ولا تزال الانوار الفائضة
5 هكذا تتضاعف في النزول . حتى تبلغ المبلغ الذي تتميز القوى البشرية عن
الاحاطة به . فيحصل من كل من هذه الاشراقات على من كان انوار مجردة عقلية
على طبقات . وهذه الانوار المجردة المتضاعفة لما لم يعجب بعضها بعضا ، والكل
يشاهد نور الانوار لعدم العجاب بينها . اعني البعدية ، وكل واحد منها يشاهد نور
الانوار والانوار المجردة . والمُشاهدة غير المشرقة ونقض الشماع . على ما مرَّ بهانه .
10 ويشتد يحصل من مشاهدة كل عالم واشراق نوره على كل سافل سافل دون
الراسطة ، وبواسطة بعضها بعضا جملة عظيمة من النور المجردة القائمة بذاتها
كالجملة العاصلة من اشراقات بعضها على بعض فتضاعف الانوار المجردة
بالانمكاسات الاشراقية والمُشاهدة .

قوله : واعلم ان الاشعة البرزخية .
15 اقول : يريد ان يبين ان الاشراقات العقلية الواقعة على الانوار المجردة الحية
تقتضي حصول انوار مجردة بخلاف ما اذا كانت الاشراقات على ما لا حياة له ،
فانها وان كانت موجودة في نفس الامر فانها لا تقتضي حصول انوار مجردة ،
وتقرر ذلك ، ان الاشعة الجسائية العرضية ، نذا وقعت على جسم برزخي فان النور
20 يشتد فيه بحسب كثرة تلك الانوار الشماعية الواقعة عليه وتعدد ما . فاجتماع
الاشعة النورية في محل واحد ، كاشعة سُرَّج واقعة على حائط مجتمعة فيه لا يمكن
تبايز اعداد تلك الاشعة بعضها عن بعض الا بتبايز الطل التي للاشعة . فيتم الظل
عن بعضها مع بقاء بعض . فان صنورة السراج بسبب الدخان الذي فيها لا تكون

شفافة ، بل لون يستر ما ورائه . فاذلك يقع الظل عنها . فلا يصل^{١٨٠} ضوء الصنوبرة الى خلفها الى العائط . فتهتد الضوء الشعاعى الواقع على العائط بحسب كثرتها وعدم ستر بعض الاشعة وحجابها عن الوصول الى ذلك العائط ؛ وليس اشتداد الاشعة الواقعة على العائط وغيره من الاجسام كاشتداد حرارة الماء من مبدأ واحد هي النار وحدها او عن مبدأين . كالثار والشمس مثلا . ويبقى بعد زوال النار 5 والشمس تلك الحرارة الشديدة فى الماء . وكذلك ليست الاشعة الواقعة على صائط مجتمعة فيه من عللها كالسُرُج ، كاجزاء علة المفلول واحد . كيف كان ؟ فان كل واحد من تلك السُرُج ، وان كان جزءا من العلة الا انه لا يعدم النور الشعاعى الذى على العائط يعدم جزءه بخلاف البهت المركب من اجزاء يعدم كل جزء من الاجزاء . واذا عرفت ان اشتداد الاشعة السُرُجية على صائط بسبب كثرة اعداد 10 السُرُج ، وانه ليس كالاشتدادين المذكورين . فقد يجتمع لشراقات كثيرة على محل واحد جسمائى لا حياة فيه . فلا يكون له علم بالاشراقات ولا بزاداتها وتعددتها . فلا يحصل منها شئ من الانوار المجردة بخلاف ما اذا كانت الاشراقات النورية المتعددة على حى مجرد عن المادة لا يثيب عن ذاته ولا عن ما يشرق عليه ولا عن ما يزداد من كل واحد من الانوار . فيحصل بذلك جملة من الانوار القاهرة العقلية . 15 المرتبة بعضها عن بعض باعتبار آحاد الاشراقات التامة والاشعة الكاملة وباعتبار آحاد المشاهدات . وكلها مرتبة فى التنزيل المثل وهذه السلسلة من هذه الانوار العقلية تُسمى بدقائقها والاصول الاعلى .

ثم يحصل من هذه الاصول المرتبة النورية المجردة ، باعتبار للجهات العقلية ومشاركاتها ومناسباتها وتراكيب الجهات . جملة من الانوار العقلية المجردة . فان 20 حصول الانوار العقلية منتظر الى جهات عقلية ومشاركات ومناسبات بين تلك الجهات كما يشاركه جهة الاستثناء مع الشعامات ؛ او بمشاركة جهة التقدير معها ؛

- او بمشاركة جهة المحبة منها ، ومشاركة جهة الاستقاء مع الفقر او المحبة الى غير ذلك من الجهات التركيبية ؛ وكذا بمشاركة اشعة تلك الانوار بعضها مع بعض ؛ وكذا بمشاركة المشاهدات بعضها مع بعض او المشاهدات مع الاشعة او بمشاركات ذواتها الجوهرية ، وغير ذلك من الجهات وتراكيبها العقلية التي لا يحاط بها في هذا العالم . فحصل من كل جهة بانفرادها شئ ومشاركة كل نور من الانوار في جهة من الجهات شئ ؛ وكذا بين كل اثنين او ثلاثة او اربعة منها فصاعداً ، اى وكذا حكم كل جهة مع مناسبات التي بينها وحصل بمشاركة اشعة انوار ، لا سيما على الاشعة العقلية الضعيفة النازلة في التجميع غير الحاصل بالاعتبارات المذكورة ، والقرابات وكرتها والصور الثوابت انما حصلت باعتبار مشاركة اشعة بعضها مع اشعة بعضها آخر مع اعتبار جهة الاستقاء والمحبة والقهر والعز والذل ، وغير ذلك من المناسبات العجيبة التي بين الاشعة الكاملة المتشعبة . وحصل من باقى الانوار الحاصلة من الاشعة الكثيرة والمجاهلات المتعددة وما بينها من المناسبات والمشاركات ، جميع الاجسام الفلكية وكوكبها وسائط العناصر ومركباتها وكل ما تحت كرة الثوابت من الاجسام العلوية والسفلية . فبدأ كل منها نور جوهرى مجرد عن المادة من تلك الانوار المذكورة ، وهذه الانوار تسمى «ارباب الاصنام النوعية» و «طلسمات تيسيط» و «المركبات المنصرية» وتسمى ايضا بهذا المثلث الافلاطونية ، بحسب وتوزع ارباب الطلسمات تحت اقسام الانوار انحصاراً بالمحبة والقهر والاعتدال لمبادئها تختلف الاجرام الكوكبية وغيرها من الاجسام ، فوجد بعضها معدية ، وبعضها نحيية ، وبعضها متدلة . وهذه الانوار المجردة النوعية القاهرة اقدم من اشخاصها وطلسماتها تقديماً بالعلية والذات والامكان الاشرف يقتضى وجود هذه الانوار المجردة النوعية .

وتقرير طريق الاحتجاج بالامكان الاشرف ان عجائب الترتيب الواقعة في

عالم الافلاك والكواكب والمناصر وعالم النفوس جهة كثيرة لا يقدر البشر على

احصائها والاحاطة بها ، وكلها معلولات لعالم الانوار المجردة العقلية . وحينئذ يلزم ان تكون النسب الواقعة في العالم العقل النوري وترتيبها اجل وأشرف من النسب والترتيب الذي في العالم الجسماني . فيجب ان يكون قلبها . ثم كيف يتصور ان تكون عجائب النسب والترتيبات ولطائفها في العالم الجسماني اكثر مما في العالم العقل النوري . وهي معلولات وامثلة وظلال لتلك ورسوم منها ؟ فالحق ان عالم الانوار المجردة هي العلة اثناسية لعالم الاجرام ونسبه وترتيبه ، فهي العنقود الاصلية وما في عالم الاجرام من الافلاك والعناصر فروع لها وشرح منها وظلالها واصنامها وجميع ارباب الشرايع والكاملون من المثاليين يذعنون للمشاهدة فيها .

قوله : والانوار ليست في عالمنا عن مجرد الاتفاقات .

قوله : هذا وجه ثان يدل على وجود هذه الانوار المجردة المثالية . وتقريره :
 أنا اذا تأملت الانواع الموجودة في العالم السفلي لم نجد ما واقعة بالانتقائي . اذ الانتقائي لا يكون دائما ولا اكثريا وهذه الانواع الموجودة عندنا محفوظة لا تتغير ابدا . فانه لا يحصل من الانسان غير الانسان ، ومن الفرس والحصار والاسد وغيرها من انواع الحيوانات انواع أخرى غيرها ، وكذا لا يحصل من النخل غير النخل ومن الكرم والخوخ والاجاص والبر وغيرها من انواع الثبات انواع أخرى غيرها . والأسود ابداثة دائمة لا يهيج واحد لا يتبنى على الانتقائات الصرفة . واذا لم يخرج ان تكون الانواع الجسمانية التي عندنا من مجرد الاتفاقات . فليس ايضا وجودها عن مجرد تصور نفوس هלוكة محركة لاجرام الفلكية وغايات لها على ما يراه بعض الناس ، فان على تقدير صحة ذلك يلزم ان تكون تصوراتها حاصلة لها من علل فروعها من الانوار المجردة العقلية .

واما ما ذكره المشايخ ان للانوار المجردة عناية بالموجودات . وهو تعقلها الوجود على ما هو عليه . وهذا التعقل والتصوير علة لوجود الموجودات . فنبأتى ابدال تلك العناية التي يذكرونها . واما انتقائات الصور التوعية في الذوات المجردة

التورية القاهرة المطابقة لما عتقها من الصور، فليس ذلك بصحيح. فان انتفاشها بالصور لا بد له من علة وليس علتها ما هو تحتها في المرتبة. فانها لا تنفعل عما تحتها فان العالي لا يتفعل عن السافل وليست الصور العارضة في بعض الانوار المجردة حاصلة عن صور عارضة في بعض آخر من تلك الانوار، والا لزم ان ينتهي التكثر في الملية والصعود الى ان تكون تلك الصور في ذات نور الانوار، 5 فيتكثر، تعالى عن ذلك. ولان الانوار الكثيرة العجيبة التي في ريش الطيور ليس الامر فيها كما ذكره المشايخ، ان علة ذلك الاختلاف اختلاف الامزجة الريشة فانه لا برهان دال على ذلك ولا يقدرين على تعيين اسباب تلك الانوار. فالحكم يمثل هذه الاحكام من غير مراعات قانون مضبوط ووجود رب نوع حافظ 10 للانواع يفيض عليها الهيئات المناسبة غير صحيح، بل لا بد وان يكون نوعها الحقيقي قائما بذاته في عالم نور المحض ومجرد عن المادة ثابتا لا يتغير ولا يتبدل، وهي المدبرة لهذه الانواع ومقنية وحافظة لها.

قوله: ولا يتصور ان توجد الانوار القاهرة المتكافئة عن نور الانوار معا.

اقول: لما ظهر ان هذه الانواع الجسمانية الثابتة عليها الانوار المجردة

القاهرة وكان بين هذه الانواع الجسمانية تكافؤ من وجوه كثيرة، فان الاخلاق التي 11 فوق فللك الشمس اشرف من فللك الشمس، والشمس نفسها اشرف من سائر الكواكب، وكذلك باقى الاخلاق والكواكب والانواع المنصرية لا يوجد فيها ما هو اشرف من باقى الانواع من جميع الوجوه، بل كل واحد منها اشرف من الآخر من وجه واحد من وجه آخر، فيلزم ان يكون بين هالها، اعنى الانوار المجردة العقلية، ايضا تكافؤ من وجوه، فيوازى تكافؤ معلولاته. ويريد بالتكافؤ ان يكون 20 عدة من الانوار المجردة لا يكون بعضها علة لبعض بل تكون معلولة لبعضها ولا يمكن ان تكون الانوار للقاهرة العقلية المتكافئة صادرة دفعة واحدة عن نور الانوار تعالى، فانه ذات واحدة من جميع الوجوه لا يتصور حصول كثرة عنه دون واسطة.

بل لا بدّ من وجود انوار عقلية متوسطة لها ترتيب طول يبلغ في النزول المترتب
 مهلغا كثيرا بحيث يكون كل عال في مرتبة العقلية على ما هو دونه في مرتبة
 المعلولية ، فلا يكون فيها تكافؤ ولا يكون لها اصنام متكافئة ؛ فان الانوار
 الحاصلة عنها الاصنام النوعية المتكافئة حاصلة من الانوار المجردة العقلية الطولية
 الاعلى ، فيجب ان تكون ارباب الاصنام المتكافئة انما تتكرر لمناسبات اشعة عقلية
 في الانوار القاهرة الاعلى . واذا امكن ان يوجد فضيلة وشرف في ارباب
 الطلسمات النوعية النورية ونقص في نقصها ونسبة بسبب كمال الاشعة الفاضة عن
 الاعلى المحببة لها ونقصها ، فليقع مثل ذلك في الاصنام النوعية وحيث لا يكون نوع
 معطل على نوع آخر من وجه دون وجه لا من جميع الوجوه ، كالانسان على
 الاسد من وجه والاسد على الانسان من وجه آخر ، وكذا حكم جميع الانواع
 الجسمية .

ثم لو كانت الترتيبات الجسمية في الاجرام الفلكية صادرة عن الانوار
 المترتبة الطولية الاعلى لوجب ان يكون المريخ الذي فلكه فوق فلك الشمس اشرق
 من الشمس مطلقا واغفل ، وكذلك من الزهرة وجميع ما تحتها ، وليس الامر كذلك ؛
 بل بينها تكافؤ من وجوه ، فبعضها يكون كوكبا ، وبعضها اعظم فلكا ، وبعضها
 اشد نورية ، وبعضها انقص ؛ وهي معلولات الانوار العقلية التي هي بين ارباب
 الاصنام تكافؤ من وجوه ، فان آثار المعلول مستفادة من آثار اعملة والفضائل الدائمة
 الثابتة ونحوها من الآثار والاحوال لا تكون مبنية على الامور الانتفاكية المحضة التي
 لا تقع دائما ولا اكثره ، بل يجب ان يبنى على مراتب الملل العقلية المستمرة
 الوجود . فالحق ان الانوار المجردة العقلية تنقسم الى قسمين وطبقتين ؛

القسم الاول ، الطبقة الطولية المترتبة في النزول العل ، وهي الانوار المجردة
 عن المواد بالكلية الفاضة عن بعضها بعضا على الترتيب ولا يحصل من هذه شي
 من الاجسام لشدة نوريتها وقوة جواهرها وقربها من الوحدة الحقيقية وعدم الجهة

الظلمانية ، ثم لو حصل من بعضها برزخ جسماني لحصل من كل واحد جسم
وتترتب الاجسام كترتب عللها لكن الاجسام بينها تكافؤ . كما عرفت ، لا ترتيب .
والقسم الثاني ، الطبقة المرضية المتكافئة الغير الترتيبية في النزول ، وهي
ارباب الاصنام النوعية . وهي قسمان : امدعها يحصل من جهة المشاهدات ؛
وثانيهما يحصل من جهة الاشراقات الحاصلين من الطبقة العلوية .

- 5 ولما كانت الانوار الحاصلة من جهة المشاهدات اشرف من الحاصلة من
الاشراقات وكان العالم المثال اشرف من العالم الحسي ويجب صدور عالم المثال من
تلك الانوار الحاصلة من جهة المشاهدات ، والعالم الحسي عما يحصل من جهة
الاشراقات ، فالاشرف علة للاشرف والاخس علة للاخس ، هل ما في كل واحد
من التكافؤ ، فان الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها والنفس المتعلقة بها .
10 فكل ذلك يوجد مثله في عالم المثال ولا بد وان يكون في كل قسم من ارباب
الاصنام وهو ما يحصل بالمشاهدة والاشراق نور عقل هو اعظم الانوار العقلية نورا
وعشقا ، وهو علة للفلك الاعلى الذي في العالم المثال والحسي . فكما ان الفلك
الاعلى المحيط بكل واحد من العالمين لا يكافئه شيء مما تحته ولا يذاته ، بل هو
اكمل الاجسام وقاومها . فكذا يكون حكم علة العقلية بالنسبة الى الانوار العقلية
11 التي في الطبقة الثانية المرضية ؛ وكل واحد من الانوار القاهرة ارباب الاصنام
يحصل منه في ظلمة البرزخي المستند لقبول النفس الناطقة المجردة نفس مجردة
مدبرة متصرفة فيه غير متطبعة مع هيئاتها التنويرية باعتبار جهة عالية نورية ، ويحصل
ظلمة البرزخي منه ايضا وهيئاتها الظلمانية باعتبار جهة فقرية نازلة . وانما انتشئت
20 النفوس على بعض البرازخ لاستمداده لذلك وكونه قابلا للتصرف نور نفسي مدبر
له . والانوار المجردة العقلية غير قابلة للاتصال والانفصال . فان الانفصال عدم
الاتصال فهما يمكن فيه الاتصال . وذلك من خواص الاجسام .

قوله : ولا علون يظهر جهات ققرهم .

أقول: يريد أن الطبقة الطولية، وهم الانوار المجردة الاعلى، لكنهم من
 الممكنات، لا يخلون عن كثرة جهات نورية وهي جهة الاستثناء يقتضى
 الانوار المجردة والانوار المارضة ووجه ظلمانية وهي جهة الفقر؛ ويبر عنها
 المشافون بجهة الرجوب والامكان وتقلها ويبر عنها صاحب الاشراق تارة بجهة
 الاستثناء والفقر؛ وتارة بالجهة النورية والجهة الظلمانية. وإذا لم يكن بد من وجود
 5 جهة نورية في الانوار المجردة الاعلى، وهي استنارها بنور الانوار وهي الجهة التي
 صدر عنها الانوار المجردة ارباب الاصنام النوعية، فلا بد من وجود جهة أخرى
 ظلمانية فخرية لهم تكون علة لوجود البرازخ الظلمانية وهيأتها الظلمانية، والام
 يتصور وجود الاجسام وهيأتها. فذكر أن جهات فقر الاعلى تظهر في البرزخ
 المشترك الذي هو كرة الثوابت بما فيها من الكواكب الكثيرة البهية، فانه على رأى
 10 صاحب الكتاب منع ان تكون الثوابت صادرة من العقل الا اذ لا تسمى جهات
 لاقتضاء بالكواكب الثابتة ولا يجوز ان يصدر عن احد من العوالم لعدم الجهات
 الكثيرة اللانقية بالثوابت؛ لا سيما على رأى من يجعل في كل عقل جهة وجوب
 واسكان ولا يجوز صدوره من احد من الوسائل، اذ مطلوب الاشرف افضل من
 15 معلول الاخص، فكيف يجوز ان يكون هذا البرزخ المعلوم لبعض الشواغل اكبر من
 برازخ العوالم ونورها وكواكبها اكثر من كواكبها؟ وهي معلولات للعوالم، فلا بد وان
 تظهر جهة فقر العوالم في برزخ واحد مشترك بين جميع الانوار المالية دون برزخ
 آخر؛ وكذلك تظهر جهة فقر الاعلى في ارباب الفلسفات النوعية بجهة فخرية
 يقتضى نوريتها، اذ لا بد لجهة للفقر السالبة الى ارباب الانواع من تأثير وجوده
 20 بجهة الفقر في الانوار المجردة المرصية الساقطة اكثر من وجودها في الانوار المجردة
 الطولية الاعلى لتزولها في المرتبة ونقصان نوريتها فان كثرة انعكاس الانوار يقتضى
 قلة نوريتها والنهاية في المترقيات واجبة لما عرفت؛ فلا يلزم من كل نور قاصر
 عقل نور آخر الى غير النهاية؛ وكذلك لا يلزم عن كل كثرة من الجهات كثرة من

الانوار والظلمات ولا عن كل شعاع شعاع آخر من غير وقوف لانتهاه النقص في
النزول في جواهر الانوار النازلة وجهاتها الى ما لا يقتضي وجود شئ اصلا ، كما
ينتهي الشعاع العسى بالانكسارات الكثيرة من بيت الى آخر الى حد لا يبقى له
اثر في الاضاءة ؛ وان كان لزوم الكثرة لا بد وان يكون عن كثرة ، ولزوم النور
القاهر عن نور قاهر ، فلا يلزم ان يكون عن كل كثرة كثرة فان المرجبة الكلية لا
تتمكس مرجبة كلية ولو لزم عن كل كثرة كثرة لذهب الفهم الى غير النهاية ، وهو
محال .

واعلم ان الافلاك لما كانت متحركة بحركة دورية بالازادة فلها حيات
وادراك . ولا يجوز ان تكون النفوس المدبرة ولا جرامها والمتصرف فيها علة
لا جرامها ، فان النفوس الفلكية تستكمل بابدانها ولا تستكمل ثمة النورية
بالجوهر الفلكي المظلم . ثم لو كانت النفوس الفلكية علة لا جرامها ، ومن شأن
العلة ان تظهر المعلوم ، فكيف ظهرت البرازخ الفلكية تلك النفوس المدبرة التي هي
علتها بالملاقة البدئية ؟ فان التصور المدبر مقهور من وجه بالملاقة البدئية .
فالمدبرات الفلكية وان كانت انوار مجردة ، فعلها كلها هي الانوار المجردة ارباب
الانوار المجردة ارباب الانواع والطلسمات والنور المجرد المدبر للافلاك يسمى
بهالنور الاسفهبذ « وانما ساء به الاسفهبذ » لان معناه باللسان النهائي « متقدم
الجيش ورأسه » ، وانفس الناطقة تلك البدن وما فيه من القوى ، ولذلك كان
اسفهبذ البدن بها فيه .

قوله : وهذا يرشدك الى انه لما كان من ثلث الاول ضروريا جهات نور

ومحبة .

اقول : لما بين ان الانوار المجردة العالية والسافلة فيها جهات استفناء
ونقر . يعبر عنها بالجهة النورية والظلماتية ، وعرفت ان نور الانوار قاهر لما دونه
وهي عاشقة ومشتاقة اليه ؛ وهكذا كل عاقل قاهر للسافل والسافل عاشق ومشتاق

اليه . فاذا كان من لدن الاول نور الانوار وجب وجود جهات قهر ومحبة ، فالقهر منه والمحبة من معلوله وكانت الانوار البجردة القاهرة تشتمل على جهات ظلمانية فخرية ووجهة استغناء واستنارة . فاذا تركبت الاقسام بحسب الجهات في المعلولات ، فحينئذ يصير بعض الانوار الغالب عليه القهر وبعضها الغالب عليه المحبة ، وبعض الفواسق البرزخية ، فيه القهر من المستنيرات الكوكبية ، كالشمس والقمر ، وبعضها فيه 5 المحبة ايضا من المستنيرات الكوكبية ، وبعضها غواسق برزخية غير مستنيرة الغالب فيها القهر ، وهي الاثنيات الفلكية وهي المبينة عن الفساد والخرق والتمزيق المؤثرة في الاجرام النصرية وغواسق برزخية الغالب عليها المحبة والذل . وهي المنصريات الطبيعية لتلك الاجرام الفلكية القاهرة لها الناسقة لانوار الكواكب واضوائها الشريفة ، القبيحة عند احتياجها عن تلك الانوار الفلكية . ولما كانت النار مكانها 10 الطبيعي مجاورة الفلك لزمتها ايضا ، فهو على ما تحتها وسماها تنمى هذا البحث .

قال الشيخ ،

(157) واعلم ان لكل علة نورية بالنسبة الى المعلوم محبة وقهر ، والمعلوم

بالنسبة اليه^{١٨١} محبة يلزمها ذل . ولاجل ذلك صار الوجود بحسب تقاسم التورية والناسقية ، والمحبة ، والقهر ، والعز^{١٨٢} اللازم للقهر بالنسبة الى السائل والذل اللازم 15 للمحبة بالنسبة الى السائل واقفا على لزواج^{١٨٣} . كما قال تعالى هُوَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلْقًا ذَرِيَّةً لَكُمْ تَذَكُّرُونَ^{١٨٤} .

اقول ، اول نسبة وقعت في الوجود نسبة الجوهر المقتل ، وهو النور الاقرب ، الى نور الانوار واجب الوجود لذاته ، وهي اصل جميع التنسب وانها وانضلمها .

١٨١ ط ، بها . ص : اليه

١٨٢ ل ، و ، والذل .

١٨٣ ط : لزواج . ص : انواج

١٨٤ القرآن المجيد : سورة الفرقان (٥١) . آية ٤٩

وذلك ان النور الاقرب عاشق لنور الانوار . وهو تعالى يقهره قهرا يعجزه عن اكتناحه والاحاطة به . فاشتملت هذه النسبة على محبة من جهة النور الاقرب وقهر من جهة نور الانوار : وطرف القهر اشرف من جهة المحبة . ثم سرت هذه النسبة في جميع الموجودات حتى صار لكل علة نورية بالنسبة الى المطلق محبة وقهر : وللمطلوع بالنسبة الى علته محبة يلزمها ذلك . وكذلك ان زوجت الاقسام وصار الوجود بحسب تقاسيم النورية والناسقية والمحبة والقهر والعز اللازم للقهر بالنسبة الى السافل والذل اللازم للمحبة بالنسبة الى العالي واقما على نزواج . كما جاء في التنزيل : «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَخْلُوقًا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» . هذه المعاني التي غفل عنها الجمهور . فانقسمت الجواهر الى اجسام وغير اجسام . وغير الجسم . وهو النور المجرد . قاهر له ويمشوقه واحد الطرفين اشرف من الآخر .

وكذلك انقسم النور المجرد الى قسمين : عال قاهر رتازل في الرتبة ، مقهور منفعل . والاجسام انقسمت الى اثرية فاعلة ، وعنصرية منفعة . والاشياء انقسم الى السعد ، والنحس ، والنهين اللذين احدهما مثال الثقل وهو الشمس ، والآخر مثال النفس ، وهو القمر . وكذلك انقسمت الاجسام الى الطوي ، والسفل ، والعتاس ، والمتناسر ، والشرقي ، والغربي ، والذكر ، والانثى ازدوج طرف كامل مع طرف ناقص ، كل ذلك تأسسا بخلق النسبة الاولى العقلية .

قال الشيخ :

فصل

«في تتممة الكلام على الثوابت وبعض الكواكب»

(158) ولما لم يكن ترتيب الثوابت واقما على جزاف ، فيكون ظلا لترتيب عقل . ومن الترتيبات . بل ومن الكواكب في الثوابت . ما لا يحيط البشر به علما وعجايب عالم الاثير ونسب الافلاك وحصرها في عدد بحيث يتيقن أمر صعب ، ولا

مانع عن ان يكون وراء تلك الثوابت عجائب أخرى؛ وكذا في تلك الثوابت ولا يدركها^{١٨٦}.

(159) واعلم انه لا ميت في عالم الأثير. وسلطان الانوار المدبرة العلوية

وقوتها تصل الى الافلاك بتوسط الكواكب، ومنها ينبعث للقوى والكواكب كالمضو
الرئيس المطلق. و «مورخش» الذي تلمس «شهير» نور شديد الضوء، فاعل
النهار، رئيس السماء، واجب تعظمه في سنة الاشراف. وما ازداد على الكواكب
بمجرد المقدار والترب بل بالشدّة، فان ما يتراعى من الثوابت بالليل وما في
السيارات مقدار مجموعها اكثر من الشمس بما لا يتقاس ولا يهمل النهار.

اقول: كل اثر في المعلوم فانه لا محالة من آثار العلّة. والاجسام كلها

مع هياتها معلولات للانوار المجردة واثر من آثارها. فالكواكب النابتة وترتيبها
في فلكها لما لم يكن واقعا في الوجود جزئيا، فيكون بالضرورة ظلا لانوار مجردة
وترتيب عقل ومن الترتيبات الخفية الواقعة في الوجود. واكثر الكواكب النابتة ما
لم يمكن الاحاطة بها في هذا العالم، وكذلك عجائب لعالم الاثير ونسب الافلاك
بعضها الى بعض وحصرها في عدد على سبيل الجزم، أمر صعب لا يمكن ان
يرهن عليه. ولا مانع ان يكون وراء تلك الثوابت من العجائب الفلكية وكواكبها
شيء كثير لا يتمكن البصر من ادراكه. وكذا في نفس فلك الثوابت واذا عجزت
القوى البشرية عن الاحاطة بحقائق الاجرام وترتيبها فالاول ان نعجز عما لا
يدركه الحس. ولما كان العالم الاثيري كله حي لا ميت فيه وكل فلك من الافلاك
الجهتية له حركة تخالف حركة الفلك الآخر، فله نفس ناطقة مدبرة وسلطان الانوار
المدبرة العلوية وقوتها لتصل الى الاجرام الفلكية بتوسط ما هو مركز فيها من
الكواكب البيرة التي منها تنبعث للقوى البدنية، فهي كالأعضاء الرئيسية المطلقة.

^{١٨٥} يش؛ ش؛ ط؛ + فلك. م. - فلك

^{١٨٦} يش؛ ش؛ لا يدركها. ط؛ لقوتها. م؛ يدركها

فكل كوكب في تلك تسميته اليه كنسبة القلب الى البدن . ولما كانت الشمس
 المركزة في الفلك الرابع اعظم الكواكب واشرفها واجلها واكبرها واشدها نورا
 وضياء وهي في وسط العالم تغطي جميع الاجسام الانوار ولا يأخذ منها شيئا
 وتضئ جميع طبقات الافلاك ونسجتها وتوردها تتم الامتزاجات العنصرية وتتكون
 المواليد الثلاثة ، وهي المسمى «هَوَِّش» بالتهلوية ، وهو طلسم «شهره» ، وهو نور
 عقل من اجل ارباب الاصنام . فلهذه الفضائل والكمالات الموجودة في هذا النور
 الاعظم استحق ان يكون ملك العالم الجسماني وسلطانها ورأسها واجب تعظيمه في
 سنة الاشراق من الحكماء المشرقين وارباب المكاشفات العقلية ، فانه سر الله
 الاعظم ومثله الاكرم كما قال تعالى: «وَكَلَّ الْأَعْمَلُ الْآخِلَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»^{١٨٧} ،
 ومن عجائب أسواره وشدة نوريته وضوته انه ما ازداد على جميع الكواكب بهجره
 المقدار والقرب ، بل شدة النورية العظيمة ، فان ما يتراءى في الليل من الكواكب
 السيارة الثابتة مقدار مجزوعها اكبر من الشمس بما لا يتقاسى ، ومع ذلك فانه
 يفعل النهار ولا تفعله ، ويسخن العالم ويفيض عليه من انواره المعجبة واشمته
 الغريبة ، التي منها اسرار نور الانوار ما يتم به التكون ، ويحصل بذلك الاستعدادات
 المختلفة المنصبة لانفاضة النفوس الناطقة والاعراض جبل من ابدعه وصوره ،
 «فَعَبَّارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» .

قال الشيخ :

فصل

«في بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الاشراق»

(160) لما تبين ان الابهار ليس من شرطه انطباع شبح أو خروج شئ ،
 بل كفى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر . فنور الانوار ظاهر لذاته على ما سبق .

وغيره ظاهر له فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض^{٤٨٨}، إذ لا يحجبه شئ عن شئ؛ فعلمه وحصره واحد وفوريته قدرته، إذ الثور خياض لذاته.

(161) والمشاؤون وإتباعهم قالوا: علم واجب الوجود ليس زائدا عليه، بل

هو عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة. وقالوا: وجود الأشياء من علمه بها.

فيقال لهم: إن علم ثم لزوم من العلم شئ، فيتقدم العلم على الأشياء وهل عدم
5 الغيبة عن الأشياء، فإن عدم الغيبة عن الأشياء يكون بعد تحققها. وكما أن معلوله غير ذاته، فالعلم^{٤٨٩} بمعلوله غير العلم بذاته. وأما ما يقال «إن علمه بلازمه منظر في علمه بذاته» كلام لا طائل تحته. فإن^{٤٩٠} علمه سلبى عنده، فكيف

يندرج العلم بالأشياء في السلب؟ والتجرد عن المادة سلبى، وعدم الغيبة أيضا

سلبى، فإن عدم الغيبة لا يجوز أن يعنى به الحضور، إذ الشئ لا يحضر عند
10 ذاته، فإن الذى حضر غير من يكون عنده الحضور فلا يقال إلا في شئين، بل

أهم: فكيف يندرج العلم بالغير في السلب؟ ثم الضاحكية شئ غير الإنسانية،

فالعلم بها غير العلم بالإنسانية. والضاحكية عليها عندنا^{٤٩١} ما انطوى في

الإنسانية^{٤٩٢}، فإنها ما دلت مطابقة أو تضامنا عليها، بل دلالة خارجية. فإذا

علمنا الضاحكية احتجنا إلى صورة أخرى، ودون تلك الصورة معلومة لنا بالقوة.
15

وأما ما ضربوا من المثال في الفرق بين العلم التفصيل بمسائل وبين العلم بالقوة

بها وبين مسائل ذكرت فوجد الإنسان من نفسه علما لجوابها لا ينتج. فإن ما

يجده^{٤٩٣} الإنسان من نفسه عند عرض المسائل علم بالقوة يجد من نفسه ملكة

وقدرة على الجواب لهذه المسائل المذكورة. وهذه القوة اقتراب مما كانت قبل

^{٤٨٨} القرآن المجيد: سورة الباء (٢٤)، آية ٢

^{٤٨٩} ط: فكذلك العلم. م: فالعلم

^{٤٩٠} م: وإن

^{٤٩١} ط: العلم بالإنسانية. م: في الإنسانية

^{٤٩٢} يش: م: يجد

السؤال، فإن للقوة مراتب، ولا يكون علما بجمواب كل واحد على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كل واحد واحد. وواجب الوجود منزّه عن هذه الاشياء، ثم اذا كان جهم غير بام، فسلب ما كيف يكون علما بهما وعناية بكيفية ما يجب ان يكونا علمه من النظام؟ وان كان علمه بالاشياء حاصلا من الاشياء، فليطلب العناية المتقدمة على الاشياء والعلم المتقدم.

(162) فاذن الحق في العلم هو قاعدة الاشراق، وهو ان علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته، وعلمه بالاشياء كرتها ظاهرة له اما بانفسها او بمعلقاتها التي هي مواضع الشعور. تستمر للمدهرات الطوية. وذلك اضافة، وعدم الحجاب سلبى، والذي يدل على ان هذا التقدير كافى، هو ان الاصرار انما كان لمجرد اضافة ظهور انشئ للبصر مع عدم الحجاب. فاضافته الى كل ظاهر له اصرار وادراك له. وتمده الاضافات العقلية لا بموجب تكرار في ذاته. واسا العناية، فلا حاصل لها. واما النظام، فلزم من عجب الترتيب والنسب اللازمة عن المفارقات واضوائها المتمسكة كما مضى. وهذه العناية كما كانوا يطلون بها قواعد اصحاب الحقائق النورية فروع الفلسفات، وهي في نفسها غير صحيحة. واذا بطلت، تبين ان يكون ترتيب البرازخ عن ترتيب الانوار المحضة واشراقاتها المندرجة في النزول لعمل المجتمع في البرازخ.

(163) واعلم انه اذا كان في سطح ما سواد وبياض، يترامى البياض اقرب لانه اشبه بالظاهر الاشبه بالقریب، والسواد ابعد لمقابل ما قلنا. ففي عالم النور المحض المنزه عن بعد المسافة كل ما كان يعمل في مراتب البطل، فهو ادنى الى الادون لشدة ظهوره. فسيحان الابعد الاقرب، الاربع، الادنى، واذا كان هو اقرب، فهو ادنى^{١٢٢} بالتأثير في كل ذات وكماها. والنور هو مفتاح طمس القرب.

اقول: قد مرّ فيما سلف بطلان رأى من يقول ان الاصرار انما هو بانطباع

^{١٢٢} يقرأ: شراط، كان هو ادنى، مرة فهو ادنى

صورة المِهْصَر في الرطوبة الجليدية وتؤديها الى ملتقى العصبتين المجوفتين على ما يراه المعلم الاول واتباعه . وإظلمنا ايضا رأى من يقول ان الابصار يخرج شعاع من البصر يلاقي المِهْصَرَات ، ولا هو ايضا بالاستدلال بالصورة المنطبعة على الخارج من البصر على ما عرفت تفصيله . فالحق ان الابصار انما هو مقابلة المستنير للعضر الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة سرائية وعندما يقع للنفس علم اشراقى 5 حضوري على المِهْصَر فتدركه النفس مشاهدة . وحاصل الابصار يرجع الى عدم العجاب بين الباصر والمِهْصَر لا غير . وقد عرفت ايضا ان النفس الناطقة تدرك ذاتها بذاتها لا بصورة ومثال لذاتها في ذاتها بل لتظهر ذاتها لذاتها وعدم العجاب بينها وبين ذاتها . واذا كان الأمر كذلك ، فتور الانوار واجب الوجود لذاته لما كان نوراً معضاً مجرداً عن المادة كان ظاهراً في ذاته وكان ايضا ظاهراً ذاته لذاته ، اذ 10 الظهور المعض لا يمكن احتجابه عن ذاته . وكذلك جميع الموجودات العقلية والجسمية ظاهرة له تعالى ، فيدركها بالعضور الاشراقى وهو اشرف انحاء الادراك ، فانه لا يتمسود احتجاب شئ عن الظهور للمعص ولا يجوز ان يكون ادراكه للموجودات بحصول صورها في ذاته ، فيتكشف ذاته المقدسة ويكون فاعلاً وقابلاً لها . وجهة الفعل غير جهة القول ، فكثر جهاته فلا يكون واحداً حقيقياً ، واذا 15 كان مدركاً لجميع الاشياء بالعضور والاحاطة الاشراقية التي هي اشد واقوى من كل ادراك لا بصورة ومثال فـلَا يَعْزُوبُ عَنْهُ بِثَقَالِ ذَرَّةٍ نَفْسٍ أَلْسُونَاتٍ وَلَا نَفْسٍ أَلَا وَضِيٍّ ، فانه لا يحجب شئ عن شئ .

قوله: فعلمه وبصره واحد .

- القول: لا يجوز ان يكون في ذات نور الانوار صفة حقيقية متغيرة في ذاته ، كالحياة والعلم والقدرة وما يجري مجراها ، لئلا يجوز ان تكون واجبة فانه لا إيجابان في الوجود ولان الصفة تقتصر الى محل والمفتقر الى غيره ممكن لذاته . وكل ممكن يحتاج الى علة ان كانت ذاته فيكون قابلاً وقاعلاً . وجهة الفعل غير 20

جهة القبول . فالجهتان إن كانتا من مقوماته كانت الذات البسيطة من كل وجه مركبة أو من عوارضه اللازمة وكان علتها نفس الذات كان فاعلا وقابلا وغيرها كان غيره مؤثرا فيه تعالى ، وهو محال . فلا بدّ من الانتهاء إلى جهتين داخليتين في الذات . وإن كانت الصفة الممكنة غير ذاته الواجبة أو كانت للجهتان خارجيتين من العوارض المارقة : فيكون الغير مؤثرا في ذاته تعالى . وهو محال . فنور الانوار الذي هو نفس الظهور المحض علمه وحسنه وقدرته وحجته شئ واحد ، وهو الصورة الصرفة . فنورته قدرته . فإن ائثر من شأنه أن يكون غائبا لذاته وظاهرا لذاته . فالنور المجرد المحض صفاته عين ذاته .

قوله : والمشاؤون واتباعهم .

- 10 أقول : لما رأى المشاؤون أن العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم حكموا بأن علم الواجب لذاته لا يجوز أن يزهد على ذاته لنلا تتكسر ذاته المقدسة بالتقريب الذي سرّ فقالوا : إن علمه تعالى هو عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة وإن وجوده الأشياء هو عبارة عن علمه لها . وأبطل الشيخ في هذا الكتاب هذا الرأي . بأن الواجب لذاته إذا علم ذاته وكان علمه بذاته هو وجود الأشياء . فإن علم ثم لزم من ذلك العلم الأشياء ، فيلزم تقدم العلم على الأشياء ، وعلى عدم الغيبة عنها لأن عدم الغيبة عن الأشياء أنها يكون بعد تحققها ووجودها . فإذا تقدم العلم على الأشياء ، فلا بدّ وإن يتقدم على عدم الغيبة عنها . فكما أن معلول الواجب لذاته مغاير لذاته فكذلك العلم بمعلومه غير العلم بذاته وإن لم يتقدم العلم بذاته : على وجود الأشياء لم يكن العلم بافئذات هو وجود الأشياء ولا معلولة له . وأما ما قيل : أن علمه بلازمه . اعنى الأشياء . يتطوى في علمه بذاته هربا من القول بوجود الصور في ذاته فإن علمه بذاته نفا كان هو ذاته فعلمه بملازمه هو ذاته أيضا . وذاته علة وجود الموجودات فعلمه بملازمه علة لوجودها . وتحقيق هذه الانطباع أنه تعالى إذا علم أنه هو الموجود المحض وهو أصل وجود الموجودات على
- 18
- 20

تربتها . فنعلم ان ذاته مبدأ لها فينطوي علمه بها في علمه بذاته اذ ذاته لا تغيب
عن ذاته بل هي ظاهرة . وكل انسان اذا علم ذاته فاعلمها حية عالة قادرة سريعة ،
والا فلا يعلمها على ما هي عليه . وحينئذ يلزم ان يكون العلم بالمعلومات ، اعنى
الموجودات ، ينطوي تحت علمه بذاته من غير لزوم كثرة فن علمه بذاته ، وهذا كلام
فاسد ، فان علمه بذاته عند هذا القائل عبارة عن ذاته المجردة عن المادة وعدم
الفية عنها لا غير وهما سلبان . فكيف ينطوي العلم بالاشياء الكثيرة المحتاجة
الى اضافات متعددة في السلب الذى لا يلزمه اضافة واحدة ؟ فان التجرد عن المادة
سلبى معناه انه غير مادى : وعدم الفية ايضا سلبى ولا يجوز ان يبنى بعدم
الفية عن الذات المحضور ، فان الشئ لا يمكن ان يحضر عند ذاته ؛ فان العاشر
لا بد . وان يكون مظهرا لمن عنده المحضور ، فالمحضور انما يقال فى شئين
فصاعدا : فكيف ينطوي العلم بالغير في السلب الصرف ؟ ثم الضاحكية غير
الانسانية اللازمة لها ولا محالة ان العلم باللازم غير العلم باللزوم وحينئذ لا يكون
العلم بالضاحكية منطويا في العلم بالانسانية الغير دالة عليها بالمطابقة والضمن بل
بالالزام ، وهى دلالة خارجية ، فالعلم بكل واحد منهما يحتاج الى صورة غير
الصورة الاخرى ، فالواجب لذاته لا بد وان يكون العلم بذاته غير العلم بكل واحد
من لوازمه الكثيرة المتناهية لذاته فعلمه بها ايضا كما لعلمه بذاته . فيلزم من هذا
كثرة الذات ، وهو محال .

والى هذا المنى اشار بقوله : « فافا علمنا الضاحكية احتجنا الى صورة
أخرى دين تلك الصورة معلومة لنا بالقوة » . يعنى ان العلم باحد المتلازمين الذى
يدل كل واحد منهما على الآخر . بالالزام يقتصر في العلم بالآخر الى صورة أخرى
اللازم الآخر ، حتى يعلمه بالفعل وذلك انما يكون عند الانتقال الى اللازم الآخر
بطريق الالتزام وحينئذ تحصل صورته في النفس بالفعل وقيل ذلك كان العلم له
بالقوة الفرية من الفعل . وأما ما ذكروه من التفرق بين العلم بالتفصيل بمسائل ،

وبين العلم الاجمالي الذي هو علم بالقوة بها . وبين العلم بتلك المسائل اذا ذكرنا الانسان فوجد من نفسه علماً بأجوبتها قبل تخوض في الاجواب، غباطل لا يفهم؛ فان كذا يجد الانسان في نفسه من الجواب عند عرض المسائل انما هو علم بالقوة. اذ يجد من نفسه ملكة وقدرة لجواب تلك المسائل المذكورة والقوة التي قبل السؤال على الجواب؛ وان كانت قوة، فالقوة التي بعد السؤال على اجابة 5 المسائل اقرب من المتقدمة على السؤال. فان لوجود الشيء مراتب بحسب القرب والبعد من الشيء الذي له بالقوة، فالانسان الذي يطلب منه الجواب شهر عالم بهواب كل مسألة على التفصيل، الا اذا حصل عنده صورة كل واحدة منها على الخصوص مفصلاً. وعرفت ان الواجب لذاته يمتنع حلول الصور فيه، فلا يكون علمه بالموجودات بهذا الطريق المحل.

10

قوله: ثم اذا «ج» غير «ب».

اقول، يعنى اذا كانت ذاته تعالى غير لولزمه؛ والادراك عندهم عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة، وذلك سلبى، فسلبي ما كيف يكون علماً بالذات الواجبة ولوازمها المسمى عندهم «عناية». فان العناية على رأيهم هو علم الواجب لذاته بكيفية ما يجب ان يكون عليه من النظام. واما اذا كان علم الواجب لذاته 25 بالاشياء الموجودة حاصلاً من الاشياء، فتحتل حيزاً للعناية التي هي عبارة عندهم عن علمه بذاته الذي هو علة وجود الاشياء كلها، ويستغنى للعلم بكيفية ما يجب ان يكون عليه. انكمل من النظام؛ واذا بطلت العناية المتقدمة على الاشياء والعلم المتقدم.

20

فالحق في مسألة العلم هو ما ذهب اليه صاحب «حكمة الاشراق»، وهو مذهب اهل الذوق والكشف من الحكماء المتألهين ان علم نور الانوار الواجب لذاته، هو كونه نورا لذاته وظاهراً لذاته، فانه هو الظهور المحض المجرد وعلمه بالاشياء الموجودة هو كونها ظاهرة له على سبيل الحضور. لا شراقي اما بانفسها، كاعيان

الموجودات من المجردات والماديات وصورها الثابتة في بعض الاجسام كالفلكيات؛
 واما الاشياء التي تكون ظاهرة حاضرة له تعالى لا يافئها بل بمعلقاتها التي هي
 مراتع السمود المستر للمدبرات العلوية القلكية. فان المولدات الماضية والمستقبل
 الثابتة صررها في النفوس المدبرة للاجرام الفلكية حاضرة وظاهرة له، فان الاحاطة
 5 الاشراقية الظهورية لما كانت على حاصل تلك الصورة، فيكون ايضا له هي تلك
 الصورة وكذا ان كان في المبادئ العقلية صورة فتكون ظاهرة وحاضرة له، فالاحاطة
 الظهورية الاشراقية عامة له والمبادئ العقلية، فرجع حاصل علمه الى ظهور ذاته
 لذاته او ظهور الاشياء له؛ كيف كان والظهور اضافة لانها لا تكون الا بين
 شيئين او اكثر. واما عدم العجاب الموجب للابصار فهو سلبى لا يقتصر اليه في
 الادراك الالهي، فانه لا يحجب شي عن شي والذي يدل على ان الاضافة الظهورية
 10 كانية في علم الواجب لذاته بذاته وباشياء ان الابصار انما كان لجبرد اضافة
 ظهور اشئ المصير مع عدم العجاب لا غير، فيكون اضافته الى كل ظاهر له
 ابصار وادراك له ولا يحجب شي، فلا يقتصر الى ان يقال ان ادراكه هو ظهور ذاته
 لذاته، والاشياء مع عدم العجاب.

- راما تعدد الاضافات المعضة العقلية التي له الى الاشياء الكثيرة فلا
 يقتضى تكثرا في ذاته تعالى، فانه اذا علم بالظهور الاشراقى صورة زيد الموجود
 كان له اضافة مبدئية اليه، فاذا بطلت صورة زيد بطلت تلك الاضافة المبدئية التي
 له اليه ولا يلزم من بطلانها تغييره في نفسه، فان تغيير الاضافات المعضة لا يلزم
 منها تغيير المضاف اليه، فان بانتقال ما على يميننا الى يسارنا تغيير اضافتنا اليه
 دون تغيير ذاتنا في نفسها. واما العناية التي ذكرها المشائون قمرقت بالبحث
 20 الشافى والنظر الزافى انه لا حاصل لها.

واما النظام العجيب الموجود في العالم فلم يحصل من العناية كما ذكره، بل
 هو لازم من عجب الترتيب الموجود في المجردات العقلية والنسب الواقعة بينها

وانوارها المنعكسة من بعضها الى بعض، كما عرفت تفصيله. وهذه العناية التي سرّ
 فسادها وانها علة لتلوجود ونظامه كان قدماء المشائين يطلبون بها مذهب القدماء
 الفاتلين بالمثّل النورية وطريق الطلسمات النورية التي هي علة الوجود والنظام
 الجسماني، وهي في نفسها فاسدة. فالحق ان ترتيب البرازخ ونظامها إنما هو عن
 شرائب الانوار المجردة المحضة وشرافاتها العقلية المندرجة بالمرتبة في الانزول المل
 5 المنع في البرازخ. فان للجسم لا يجوز ان يكون علة لجسم.

قوله: واعلم انه اذا كان في سطح ما سواد وبهاض.

اقول: اذا كان في سطح بياض وسواد، وهو مقابلة البصر، فان البهاض
 يرى اليها اقرب من السواد لانه اشبه بالظاهر الاشبه بالقریب، والسواد يرى ابعد
 لانه اشبه بالظلي الاشبه بالبعد، فالبهاض مشاكل للنور والسواد مشاكل للظلمة،
 10 لذّ عل البهاض يفرج سائر الالوان، كما ان في النور يرى سائر المرتبات، ولا يظهر
 عل السواد شيء اصلا. والنور والظلمة يسريان في الاجسام المشفّة، كسريان
 الروح في الجسد، وينسلان منها دين زمان.

واما عالم النور المحض المنزه عن بعد المسافة، فكلمّا كان النور المجرد
 اصل في مراتب العلل كان ادنى الى الاديّن لشدة ظهوره وقوة اشراقه. خالواجب
 15 لذّاقه نور الانوار ابعد الاشياء عنه من جهة علوّ رتبته واقترب الاشياء اليها من
 جهة شدة ظهوره وقوة نورته والوساطة، وإن كانت اقرب اليها من جهة العلوية
 والوسط الا ان ابعدا اقربا من جهة شدة الظهور؛ واقترب الموجودات اليها نور
 الانوار وشسّ الشسوس. اذ لا اظهر وانور ولجل منه، فهو لا محالة اولى بالتأثير
 20 في كل ذات وفي كمالها وما عده وإن كان له تأثير ما، فمنه استفاد ذلك فهو
 القاهر لجميع الموجودات والقالب عليها فهو ولعب فواتها معطى كمالها لا له الا
 هو اليه المصير. والنور هو مغناطيس القرب. فان لعقل والتقس كمالا كانت أشد
 نورا كانت اقرب من نور الانوار، واعتبر ذلك بالنور المحسوس.

قال الشيخ:

فصل

«في قاعدة الامكان الاشرف على ما هو سنة الاشراق»

(164) ومن القواعد الاشراقية ان الممكن الاخرى اذا وجد ، فيلزم ان

- يكون الممكن الاشرف قد وجد . فان نور الانوار اذا اقتضى الاخرى الظلماني
 5 بجهته الوجدانية لم يبق جهة انتفاء الاشرف . فاذا فرض موجودا . يستدعي جهة
 تنقضيته اشرف مما عليه نور الانوار ، وهو محال . والانوار المجردة المدبرة في
 الانسان يرهنا على وجودها ؛ والنور القاهر . اعني المجرد بالكلية . اشرف من المدبر
 وابتعد عن علايق الظلمات ، فهو اشرف . فيجب ان يكون وجوده لولا . فيجب ان
 تتخذ في النور الاقرب والقواهر والانلاك والمدبرات ما هو اشرف واكرم بعد
 10 مكانه ، وهي بخارجة عن عالم الانتفاقات ، فلا مانع لها . عما هو اكمل لها .

(165) ثم عجائب الترتيب واقعة في عالم الظلمات والبرازخ . والنسب بين

- الانوار الشريفة اشرف من النسب الظلمانية ، فيجب قبلها . واتباع المشائين اعترفوا
 بعجائب الترتيب في البرازخ وحصرها المقول في عشرة . فعالم البرازخ يلزم ان
 15 يكون اعجب واطرف واحود ترتيبا . والحكمة فيه اكثر على قواعدهم . وليس هذا
 بصحيح . فان العقل الصريح يحكم بان الحكمة في عالم النور لطايف الترتيب
 وعجائب النسب واقعة اكثر مما هي في عالم الظلمات . بل هذه ظيل لها . والانوار
 القاهرة وكون مهدع الكل نورا وذوات الاصنام من الانوار القاهرة شاهدها المجردون
 بانسلاخهم عن هياكلهم مرارا كثيرة . ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم . ولم يكن ذو
 20 مشاهدة ومجرد الاعتراف بهذا الأمر . واكثر اشارات الانبياء واساطين الحكمة
 الى هذا ، وافلاطون ومن قبله مثل سقراط ومن بعده مثل هرمس واهناذيسون
 وانبافلس . كلهم يرون هذا الرأي . واكثرهم صرح بانته شاهدها في عالم النور .
 وحكي افلاطون عن نفسه انه خلق الظلمات وشاهدها . وحكماء الهند والفرس

قاطبة على هذا وإذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلحكمة . فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنسوة على شئ شاهدوه في ارضادهم الروحانية؟

(166) وصاحب هذه الأسطر كان شديد للذب عن طريقة المشائين في

إنكار هذه الاشياء عظيم الميل اليها . وكان مصرّاً على ذلك «ثَوَلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ»^{١٩٤} . ومن لم يصدق بهذا ولم تقنعه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة اصحاب

المشاهد^{١٩٥} . نفسي تنبع له قطرة يرى النور الساطع في عالم المجسوت ، ويرى

الذوات الملكوتية والانبوار التي شاهدها هرمس والفلاطون والاحزواء المنوية هنا مع الغرّة والرأى التي عنها نُخبر زوادت . ووقع خلة الملك الصديق كخسر المبارك

اليها فشااهدها . وحكماء القُرس كلهم كانوا متفقين^{١٩٦} على هذا ، حتى ان الماء

كان عندهم صاحب صنم من الملكوت وسموه «مُرداد» . وما للشجار سموه «مُرداد» وما للنار سموه «أُره ييهشت» . وهي الانوار التي اشار اليها ثاباذفلس

وشهره .

(167) ولا تظن ان هؤلاء الكبار اولى الایدى والابصار ذهبوا الى ان

الانسانية لها عقل هو صورتها الكلية وهو موجود بعينه في الكثيرين . فكيف

يجوزين ان يكون شئ ليس متعلقا باخاذه ويكون في المادة؟ ثم يكون شئ واحد

بعينه في مراد كثيرة وانخاص لا تعمى؟ ولا انهم حكموا بان صاحب الصنم

الانسانى مثلاً انما اريد لاجل ما تحته حتى يكون قابلاً له . فانهم أخذ الناس

مبالغة في ان انما لا يحصل لاجل السافل؛ فانه لو كان كذا مذهبهم ، للزمهم

ان يكون للمثال مثال آخر الى غير النهاية .

(168) ولا تظن بانهم يحكمون بانها مركبة حتى يقال انه يلزم ان ينحل

وقتاً ما ، بل هي ذوات بسيطة تورية ، وان لم يتصور اصنامها الا مركبة . وليس من

^{١٩٤} القرآن المجيد ، سورة يوسف (١٢) . آية ٢٤

^{١٩٥} بشر ١ ، ط ١ ، حقيق . س ١ كانوا متفقين

شرط المثال المماثلة من جميع الوجود. فان المشائين سلموا ان الانسانية في الذهن مطابقة للكثيرين، وهى مثال ما في الاعيان مع انها مجردة وما في الاعيان غير مجردة، وهى غير متقدرة ولا متجوهرة بخلاف ما في الاعيان. فليس من شرط المثال المماثلة بالكلية. ولا يلزمهم ايضا ان يكون للحيوانية مثال وكذا كون الشئ ذا وجهين، بل كل شئ يستقل بوجوده له أسر يناسبه من القدس. فلا يكون لمرئعة المسك مثال وللمسك آخر، بل يكون نور قاهر في عالم النور المحض له هيئة نورية من الاشعة وهيات من المحبة واللذة والقهر، واذا وقع ظله في هذا العالم يكون صنمه المسك مع المرئعة، او السكر مع الطعم، او الصورة الانسانية مع اختلاف اعضائها على المناسبة المذكورة من قبل.

- 10 (169) وفي كلام المتقدمين تجويزات، وهم لا ينكرون ان المحصولات ذهنية وان الكليات في الذهن. ومعنى قولهم «ان في عالم العقل انسانا كلياً»، اى نوراً قاهراً فيه اختلاف لثمة متناسبة يكون ظله في المقادير صورة الانسان. وهو كل لا بمعنى انه محمول، بل بمعنى انه متساوى نسبة الفيض على هذه الاهداء، وكأنه الكل وهو الاصل. وليس هذا الكل ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة، فانهم معترفون بان له ذاتاً متخصصة وهو عالم بذاته، فكيف يكون معنى عاماً ؟ واذا سموا في الافلاك كرة كلية وأخرى جزئية، لا يمتون به الكل المشهور في المنطق، فتعلم هكذا.

- 15 (170) واما الذى احتج به بعض الناس في اثبات المثل من «ان الانسانية بها هي انسانية ليست بكثيرة فهى واحدة» كلام غير مستقيم. فان الانسانية بها هي الانسانية لا تقتضى الوحدة والكثرة، بل هي مقولة عليهما جميعاً. ولو كان من شرط مفهوم الانسانية للوحدة، فما كانت الانسانية مقولة على كثيرين^{١٩٩}. واذا لم تقتض الانسانية الكثرة يكون لاقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة، بل تقتض الكثرة

^{١٩٩} ط، الكثيرين، مرة كثيرين، يمش، شدة + فى، بعض النسخة ليس اذا لم يقتض

اللاكثر، وعدم امتضاء الكثرة ليس اقتضاء اللاكثر، وتقضى اقتضاء الكثرة انما هو لا اقتضاء الكثرة، فيجوز صدقه مع الاقتضاء للوحدة. ثم الانسانية الواحدة المقولة على الكل انما هي في الذهن، لا يحتاج لاجل العمل الى صورة أخرى. وما قيل «ان الاشخاص فاسدة والنوع باق» لا يوجب ان يكون أسرا كلها قائما بذاته، بل للنفس ان يقول: ان الباقي صورة في العقل وعند المبادئ. وشمل هذه الاشياء 5 اقتناعية.

(171) وليس اعتقاد افلاطون واصحاب المشاهدات بناء على هذه الاقتناعيات، بل على أمر آخر. وقال افلاطون «اني رأيت عند التجرد افلاكا نورانية». وهذه التي ذكرها بمنها السموات العللى التي يشاهدها بعض الناس في قيامتهم «يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَرَثَةً لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» 10. وما يدل على انهم يعتقدون ان مبدع الكل نور وكذا عالم العقل ما عرّج به افلاطون واصحابه: ان النور المحض هو عالم العقل. وحكى عن نفسه انه يصير في بعض احواله بحيث يطلع بذهنه ويصير مجرّدا عن الهيولى. فيرى في ذاته النور والبهاء ثم يرتقى الى الملة الالهية المحيطة بالكل. فيصير كانه مروض فيها معلق بها، ويرى النور العظيم في الموضع الشاهق الالهي. ما هذا مختصره الى قوله 15 «حجبت الذكرة عنى ذلك النور».

وقال شارح العرب والمجم «ان الله سبحانه وسبحان حجاباً من نور لو كشفت عن وجهه لاحترقت سبحات وجهه ما ابداك بصره». وابرجى الله: «الله نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» ١٨. وقال «ان القمرش من نورى».

الانسانية المكثرة لاقتضاء كثرتها لا يقتضى الوحدة؛ وليس بعض النسخ؛ وليس اذا لم يقتضى الانسانية الكثرة لا اقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة؛ ولاول دليل من الثاني

١٧٧ القرآن المجيد: سورة ابراهيم (١٤)، آية ١٨

١٧٨ القرآن المجيد: سورة النور (٢٤)، آية ٢٥

ومن الملتقط عن الادعية النبوية: «يا نور النور! استجبت دون خلقك، فلا يدرك نورك نور. يا نور النور! قد استنار بنورك أهل السموات وأعضاء بنورك أهل الارض. يا نور كل نور! غامد بنورك كل نور». ومن الدعوات المشهورة «أسألك بنور وجهك الذي ملأ أركان عرشك». ولست أورد هذه الاشياء لتكون حجة، بل نَهت بها تنبؤها، والتواهد من الصحف وكلام الحكماء الاقدمين مما لا يخص.

اقول: هذا اصل عظيم منهذ وهو من فروع، ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا واحد وبهاته ان الممكن لما كان منه الاخر والاشرف ويوجد الاخر فهدل على ان الممكن الاشرف وجد قبله، لان الممكن الاخر اذا وجد كان من معلولات الواحد لذاته، ان كان صدره بواسطة معلول آخر كان ذلك علة لهذا الممكن الاخر متقدما عليه بالذات وهو اشرف منه وان كان صدره عنه لا بواسطة فان صدر عنه مع ذلك الممكن الاشرف ايضا لا بواسطة، فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثنان، وهو محال؛ وان صدر عنه الاشرف بواسطة المعلوم اشرف من العلة فان الممكن الاخر بالفرض صدر عنه بلا واسطة فاذا صدر عنه الاشرف بواسطة لزم صدور الاشرف عن الاخر، وهو محال؛ وان لم يصدر عنه الاشرف مع امكانه بالفرض المذكور وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته، وان جاز ان يلزم لاسباب خارجة عن ذاته فاذا فرض وقوعه لا بواجب الوجود ولا ببعض معلولاته لانتاج صدور الاشرف عن الاخر، فيستدعي وقوعه جهة اشرف مما عليها واجب الوجود وذلك محال؛ واذا لم يجهز صدور الاشرف عنه على تقدير صدور الاخر، ولا عن بعض معلولاته وعن جهة اشرف مما عليها واجب الوجود، صح قوله: «ان الممكن الاخر اذا وجد فيلزم ان يكون ممكن الاشرف قد وجد». وما بعده ببيان لهذه الملازمة. واذا لم يكن في الوجود اشرف من الواجب لذاته فلا اشرف من معلوله الاقرب وهكذا ترتب الشرف والخصه بحسب الصعود والنزول على

الترتيب، فلا يصدو عن الاخص الاشرف بل عن الاشرف والاخص الى آخر
المراتب. ومما يُنتهى على هذه القاعدة التي هي «الامكان الاشرف» أن الجواهر
المجردة بالكلية عن المواد، وهي الاتوار القاهرة العقلية، اشرف من النفوس المجردة
المدمرة للابدان والجواهر المجردة بالكلية ممكنة الوجود والا ما لمكن وجود الجواهر
المدمرة للابدان. لكننا برهنا على وجود الجواهر المجردة المدمرة للابدان الانسانية،
فيلزم ان تكون الجواهر العقلية ممكنة موجودة قبل النفوس المدمرة للابدان على
قاعدة الامكان الاشرف، ثم النفوس المدمرة اشرف من الاجسام والصور والاعراض
الحالة فيها.

قوله: فيجب ان تعتقد في التور الاقرب.

- 10 اقول: نقابل ان يقول على قاعدة الامكان الاشرف: انه لو كان حصول
الامكان الاشرف واجبا بالتحقير المذكور لزم ان لا يكون بعض الاشخاص ممنوعا
عما هو اشرف له واكرم، ونحن نرى اكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التي
حصولها لكمالاتها اشرف من لا حصولها. وجوابه: ان قاعدة الامكان الاشرف
انما تُفَرِّد رُصْح استعمالها في الممكنات للناجزة التي لا يمكن ان تعمد بامور
خارجية بل تكون مستمرة الوجود بدوام عللها للناجزة الغير المتأثرة بالكلية. واما
15 الممكنات الواقعة تحت الحركات، كالحركات المتعصية، فان الحركات مؤثرة في
وجودها وهدمها، فيمكن عليها اشياء كثيرة بحسب ذاتها وتصورها بأسباب أخرى
خارجية عنها مستتمة الوجود عما هو اكمل واشرف، وكل ما هو واقع تحت
الحركات. هذا حكمه. فيجوز ان يُعطى للثن الواحد مرة شريفا وأخرى خسفا
لاستمداده بالحركات اندكثة لا لذاته بخلاف الامور الدائمة من العقول والنفوس
20 والاجرام الفلكية التي لا يختلف شرفها وخسها، الا لاختلاف الفواعل او
لاحتلاف جهاتها، فيعمل بالاشرف لاشرف وبالاخص اخس. فالامور الدائمة
المذكورة ولوازم الكليات الطبيعية لا يمنحها عما هو لاشرف لها واكمل استعداد

حادث لتقدمها عليها وتصليلها بمائل ثابتة غير داخلة تحت الحركات . وهذا بحث
 شريف ذكر في «المطارحات» . انه استفادة من اشارة اجمالية لامام الهاتمين
 ارسطو ، فانه قال في كتاب «السماء والعالم» ما معناه انه يجب ان يعتقد في
 العلويات ما هو الاكبر لها والاشرف . والشهخ فصل هذا الاجمال على ما هو
 مشروح في كتبه ولا يريد بمالم الاتفاقات وقوع شئ بغير مرجع ، بل يريد
 بالانتمائي كل ما يلحق الماهية لا لذاتها مما تختلف الاشخاص به ، اذ كل ما
 يخص به اشخاص الماهية المنصورة يحتاج الى اسباب خارجية لا تنتهي . وكل شئ
 امتنع لغيره مع اسكانه في ذاته فانه لا يوجد في الماهيات الثابتة التي فوق
 الحركات ، فان هذه وان اسكنت في ذاتها فلا يمنها امور خارجية عن ذاتها
 لتقدمها على الخارجيات التي هي الحركات . فلا تصلح للعلية .
 قوله : ثم عجائب الترتيب واقعة في عالم الطللسات .

اقول : هذا مما يمتنى على قاعدة الامكان الاشرف . فان عجائب الترتيب
 الواقعة في العالم الجسماني المسى بعالم الطللسات والبرازخ كثيرة لا يمكن
 الاحاطة بها ومع ذلك فاقبل يتجر في ذلك القدر الذي يدركه . وذلك ظل لما في
 العالم العقل النوي الذي هو علة لها . فيجب ان يكون الترتيب والنسب التي بين
 الامور المجردة العقلية اشرف من النسب والترتيب التي بين الاجسام الطللساتية ،
 فوجب على قاعدة الامكان الاشرف قبلها . وجماعة حكماء المشائين اعترفوا
 بعجائب الترتيب في عالم البرازخ الفلكية والمنصورة . وحسروا المقول مع ذلك في
 حشرة على ما هو مشهور في كتبهم . فيلزم ان تكون للعجائب في العالم الجسماني
 وشرثيه اكثر واشرف واجود مما في العالم العقل الذي هو علة له والعكمة فيه اكثر
 على قواعدهم . وليس الأمر كذلك . فان العقل السريع الذي لا يشوبه شئ من
 الامور البدنية يحكم بان العكمة في عالم الانوار المجردة وعجائب الترتيب وشراب
 النسب العقلية وللايقها اكثر واشرف مما في عالم الطللسات البرزخية ، لان تلك

- علل وهذه معلومات هي شرح منها وظل لها : والذي يدل على ان الواجب لذاته والعقول المجردة من الطبقة الماتية الطولية والطبقة الثانية المرضية ، وهي ارباب الاصنام ، كلها انوار مجردة ، اختيار الكاملين من الانبياء والحكماء المتسلخين عن النواصيت انها انوار مجردة قائمة لا في «اين» ؛ وهي اشرف ما في الوجود وافضل المشاهدات عقلية لهم سرايا كثيرة لا يمكن ان يشككوا في ذلك ، ثم بعد المشاهدة 9 طلبوا الحجة على ثبوت هذه الانوار المجردة لغيرهم من اتباعهم واتباعهم . وكل صاحب مشاهدة وانسلاخ عن الهياكل الجسمية وتجرد معترف بوجودها ؛ وعظماء الانبياء واساطين الحكماء اشاروا اليها واخبروا عنها : وفلاطون الالهى ومن سبقه ، كهيرمس واشائاذيمون وانباذقليس وقشاقوروس وسقراط وغيرهم من الاساطين ، كلهم يرون هذا الرأي واكثرهم صرح بأنه شاهد هذه الانوار في عالم 10 النور المحض . وحكى افلاطون عن نفسه انه خلق الظلمات من التعلق البدنى وشاهد الانوار المجردة بالكلية ، وكذلك عظماء حكماء الهند والفرس وأبيهم هذا وهم جازيمون بوجودها ؛ وكل هؤلاء المذكورين خلاصة الوجوه وفضلاء الاسم ، واذا اعتبرنا رصد ارشميدس وابيرس واطليموس وغيرهم من ارباب الارصاد في الارصاد الفلكية والحركات السماوية وثبهم الخلق على ذلك وقلدوهم ونوا على 15 ارصادهم علموا كثيرة ، كعلم الهيئة والنجوم والزيجات وغير ذلك ، فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوذة وتقليدهم في اشياء شاهدوها في خلواتهم ورياضاتهم وارصادهم الروحانية ؟
- قوله : وصاحب هذه الاسطر .

- 20 «اقول» : يريد به نفسه ، فان صاحب الكتاب كان في مبدأ شروعه في الحكمة على رأى المثاليين الذين يزعمون ان العقول عشرة ولا يقولون متكررة الانوار والاشراقات والانعكاسات كما هو رأى الاوتيل : حتى رأى هذا الشيخ برهان ربه ، وهو مشاهداتها ومعايناتها ، فانه لما تجرد عن العلاقة البدنية ودارم على

- الخلوات والمجاهدات والرياضات الكثيرة وبذل الوسع في ذلك سهل عليه الاتصال بتلك الانوار المأهدة والمقامات السامية. وكل ما في هذا العالم، فهي صفات ومثالات وأشباح وأصنام للصور النورانية المجردة الموجودة في عالم العقل إلا أن تلك نورية روحانية، وهذه ظلمانية، ومن لم يصدق بما ذكرناه من هذه الجملة ولا يتفهم نفسه بالعجبة فيجب عليه أن يسلك طريق الانقطاع والتجرد والمجاهدات والرياضات وخدمة الكاملين من أرباب المكاشفات والمشاهدات، فربما وقع له حظوة وخلاصة في أثناء الرياضات، فمهرى النور الساطع اللامع شارفاً في عالم الجبروت ومهرى الذوات المملوكة والاشعة اللاهوتية المجردة والانوار التي شاهدها هرمس والملاطون وفيثاغورس وإساذقلس والاضواء المنيارية بنابيع الخيرة ويريد
- ١٠ «المنيارية» ما ذكره زرادشت في «كتاب الزند»^{١٩٩}، أن العالم ينقسم إلى قسمين: «ميناي» و «ميتي». فالمنياري، هو العالم النوراني الروحاني، والكميتي العالم الجسماني؛ ويريد بالخيرة «أن النور الواصل إلى الانفس الفاضلة من العالم النوري الذي تتألق به النفس وتضي وتشرق، انهم من اشراق الشمس يسمى بالفهلرية «خيرة»، وما يتخصص بالملوك الافاضل منهم يسمى «كهان خيرة»؛ وهذه الانوار القاهرة المجردة الكثيرة هي التي اخبر عنها الحكماء الفاضل والنسب الكامل زرادشت
- ١٥ الآريايچاني^{٢٠٠} وشاهدها ايضا في أثناء الخلوات والرياضات الملك العادل والسلطان الفاضل سيد الملوك والسلاطين كخسرو بن شاهوش، وافترق حكماء الفرس قاطبة على انهاء الانوار القاهرة من الارباب والاعشام وغيرها. وكل فلك وكوكب وكل واحد من انواع البسائط المنصرفة ومركباتها له في عالم النور العقل رب نزع هو عقل مجرد ومزهر له؛ وإلى هذا اشار نبينا محمد صلى الله عليه وسلم؛ «ان لكل شئ ملكا» حتى قال «ان كل قطرة من المطر ينزل منها ملك»؛ وكان عند حكماء
- ٢٠

^{١٩٩} ل. م. زندان^{٢٠٠} ل. م. الآريايچاني

فارس لكثير من ارباب الاصنام والانواع اسم، فُسِّمَونَ صاحب صنم النار «أرديهشت»، وهو النور للمدير لنوع النار والحافظ لها والنور وهو مدير صنوبريتها وحافظ لها وهو الجاذب للدهن والشمع الى ثقيلة؛ وصاحب صنم الماء يُسَمَّى «غُرداد»؛ وصاحب صنم الارض «اسفندارمَنَد»؛ وَيُسَمَّوْنَ ما للايجار «مُرداد»؛ وَيُسَمَّوْنَ رب نوع النباتات الداخلة في اوضاع نوليسهم «هُوم ايزه»، وكانوا مقدسونه؛ وكذا كانوا يثبتون جميع الانوار الجسماني لكل نوع رب صنم له عناية عظيمة به هو المدير له والخصي والفاذي والمولد، وبالجملة هو المحيي والمميت؛ ولان الفاذي والتامية والمولدة لكل واحد منها افعال وحركات مختلفة بالجهات لا يمكن صدورهما عن قوة واحدة بسيطة متشابهة لا شمول لها في ابدان النبات والحيوان عن طبيعة قوة لا ادراك لها، وليست صادرة في ابداننا عن النفس الناطقة، والا لكان لها شعور باوقات تفجرات الغذاء وجذبه وهضمه واساكنه ودفعه وصبروته جزوا من البدن الى غير ذلك من الاحويل والافعال، وليس الأمر كذلك، لجميع ذلك من الانوار القاهرة نرياب الاصنام.

قوله؛ ولا تظن ان هؤلاء الكبار.

اقول؛ زعم القدماء من الحكماء الثنائين بان لكل نوع من الاجسام عقل فوري مجرد عن المادة قائم بذاته وهو مدير له ومعين به وحافظ له وهو كل ذلك النوع؛ الا انهم لا يبريدون بالكل ما يكون نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة، فان الغرم يعترفون بان ذلك الكل قائم بذاته مدرك لذاته ولغيره وله ذات تخصصه لا يشاركه فيها غيره؛ والكل الغير للمانع من وقوع الشركة فيه غير موصوف بهذه الاشياء؛ ولا يمتنع ان يكون رب النوع صورة كلية للنوع، ان النور المجرد الذي اطلقوا عليه اسم الكل موجود في الكثيرين، فانه يستمع ان يكون الشئ الواحد المعين غير الخلق بالمواد موجودا فيها وفي اختصاصها الكثيرة التي لا تحصى؛ وكذلك لا يعتقدون بان رب النوع الانساني، او غيره مثلا، انما وجد

لاجل ما تحته من التنوع حتى يكون غالبا ومثالا للنور العقل المجرد ، فان القوم يقولون ان المال لا يوجد لاجل السافل الذي تحته بالمرتبة ، ولو كان رايهم هذا لوجب ان يكون للمثال مثال الى غير النهاية . وهو محال . بل يحسن بكل رب النوع ان نسبتة الى جميع اشخاص نوعه على السواء في اعتناؤه بها ودوام فضه عليها . مكانه الكلي والاصل والتنوع المادي هو الفرع والمثال والبالغ ، ولا يظن انهم يحكمون بان الانوار القاهرة لرباب الاصنام النوعية مركبة بحيث يمكن انحلالها في وقت ما ، بل هي عندهم بسيطة هي انوار قائمة بذاتها لا في «اين» وان لم يمكن ان توجد اصنامها الا مركبة ، لان هذه الانواع المادية وان كانت امثلة لارباب الانواع الثورية ، فليس من شرط المثال المماثلة للمثل من جميع الوجوه والا لزم ان يكون المثال بعينه هو الممثل . فلا يكون هناك تعدد ، بل اعتداد بالمثال يجب ان يطابق المثل من وجه ويخالفه من آخر . فان حكماء المشائين سلموا بان الانسانية التي في الذهن مثال للانسانية الخارجية مع انها مطابقة للكثيرين ومجردة عن المادة . وما في الخارج غير مجرد عن المادة وما في الذهن غير متقدر ولا متجوهر ، وما في الخارج ليس كذلك . فظهر انه ليس من شرط المثال المماثلة بالكلية من جميع الوجوه .

قوله ، ولا يلزمهم ايضا .

اقول : القدماء القائلون بالمثّل الثورية الافلاطونية لا يقولون ان لكل شئ مثالا ، كيف كان ، حتى يكون للحيوانية مثال ولكونه ذا رجلين مثال آخر ولكونه ذا جناحين مثال آخر . ولا للمساك مثال وللراثة مثال آخر . ولا للسكّر مثال وللحلاوة مثال ، وكذا لكل عرض او جوهر غير مستقل ، بل يقولون ان لكل نوع جسامي مستقل له رب نوع يناسبه من الانوار المجردة ، فيكون كل نور مجرد من اصحاب الاصنام في عالم الانوار المحضة له هيآت ثورية روحانية هي اشعة عقلية وهيآت المحبة والتهور واللذة والعز والذل ، ونحوها من المعاني والهيات ؛ فيقع ظله

ورشحه في عالم الاجسام، فتكون صنمه للمسك مع الرائحة الطيبة والسكر مع
العلاوة او الصورة الانسانية وغيرها من الصور النوعية المستقلة بالقيام بذاتها على
اختلاف أعضائها وتخصصاتها وأوضاعها على التناسب في الانوار المجردة؛ وهذه
الصورة النوعية، ان افتقرت في عالم الاجسام الى القيام بالمواد، فلوست مفتقرة في
عالم الانوار المجردة الى ذلك لتجردها عن المواد واستغنائها بالقيام بذاتها مما تنرم
به كالصور الذهنية المأخوذة من الخارجيات، فانها اعراض ذهنية وان أخذت من
الجواهر المستقلة، فان للماهيات المجردة الثورية كمال لا في ذاتها وتامة يستلني
به عن القيام بحال والماهيات الجسمانية التي هي امتناعها لها نقص يحرج الى
القائم بعمل، اذ هي كمالات لنهرها؛ فلا تقوم بذاتها، كالصور الجوهرية الذهنية
المأخوذة عن الجواهر الخارجية، الا ان الصور الثورية للعقلية من ارباب الطلسمات
تكون مطابقة للصور الجسمانية الحاصلة في العقل من الانواع.

وفي كلام المتقدمين استعارات وصيغرات يجب حملها على ما ذكرناه لا
على ما فهمه المشايخ وهم لا ينكرون ان المحسولات المنسوبة لصور ذهنية، وان
الكليات لا وجود لها في الازعان، اذ كل ما في الخارج فله حوية متخصصة يمنع
وقوع الشركة فيها، ولما ما ينقل عنهم ان في عالم العقل الثوري انسانا كليا
وغيرها كلها، وكذا كل نوع؛ ان في عالم الانوار المجردة انوار قاهرة فيها اختلاف
اشعة متناسبة اذا وقعت في عالم الاجسام يكون ظلها في المقادير الصورة الانسانية
والفرسية او غيرها؛ والنور المجرد المفيض لهذه الاصنام كلى، لا بمعنى انه
محمول، بل بمعنى انه متساوي نسبة المفيض على جميع الأشخاص نوعه الصنمى،
فكانه الكل والاصل. ولما كان كل واحد من هذه الانوار له ذات متخصصة لا
يشاركة غيره فيها وهو عالم بذاته وبغيره، فيمتنع ان يكون كليا او عاميا نفس
تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه. وقد يقولون: العقول والنفوس كلها كليات
بمعنى انها انوار مجردة عقلية لا مقدار لها ولا بُعد ولا جهة، ونوريتها نفس

ظهورها الروحاني وظهورها نفس ادراكها : وإذا قالوا : أن في الافلاك كرة كلية وأخرى جزئية فلا يريدون به الكل المتلقى ، بل يريدون بالكل مجموع كرات الكواكب ، فالكل مقول بالاشتراك على المعاني المذكورة . فهكذا اعلم هذه المعاني ولا تغفل عن الصواب .

قوله : وأما الذي أحتج به بعض الناس .

أقول : أحتج بعض الحكماء على إثبات المثل الثورية القائمة بذاتها في عالم النور المحض العقلي ، بأن الانسانية . من حيث انها انسانية ، ليست بكثيرة ، والا لم يكن الشخص الواحد إنسانا فهي واحدة : وكذا الفرسية وغيرها من الانواع . فكل نوع من الاجسام له شخص واحد قائم بذاته في عالم النور ، هو الانسان على الحقيقة مطابق المعنى المقول منه . وهذه هي المثل الافلاطونية وهذا الاستدلال غير صحيح . لان الانسانية من حيث انها انسانية لا تقتضي الوحدة والا لما صح عليها المصوم ولا الكثرة والا لما عارض لها النصوص . فلم يصح ان يكون الشخص الواحد إنسانا : وكذا حكم الفرسية ، وغيرها من الانواع لا تقتضي من حيث هي الوحدة ولا الكثرة . فاذا سُئِلَ عن الانسانية او غيرها من الانواع انها هل هي واحدة او كثيرة ؟ فهجاب بانها من حيث هي انسانية لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ، بل كل ذلك عارض لها من حيث هي هي ومسالمة لحصل كل واحد منها ومفوله عليها بالانسانية من حيث هي ماهية ، وإن كانت مغايرة لمعنى الوحدة والكثرة والكلية والجزئية ، وغير ذلك ، فلا يخلو عن احد المتقابلين : ولو كان من شرط مفهوم الانسانية الوحدة لم يصح ان يكون مقولة على كثيرين : وليس اذا لم تقتضي الانسانية الكثرة تقتضي الوحدة فانه ليس يقتضي اقتضاء الشيء اقتضاء اللا شئ . بل تقتضي اقتضاء الشيء لا اقتضاء الشيء : وليست الانسانية اذا لم تقتضي الكثرة اقتضت ، للكثرة وهي الوحدة ، بل الانسانية لا واحدا منهما : فانه ليس اقتضاء الالكثرة يقتضي اقتضاء الكثرة ، بل يقتضي اقتضاء الكثرة لا اقتضاء

الكثرة، فيجوز صدقه مع الاقتضاء الوحدة.

ولهذه المسألة مثال: فان قولك «الجسم يقتضى الشففة لذاته والا لكان مقتضاها اللاشففة وحيث لا يصح وجود جسم شفاف وليس، فالجسم لذاته يقتضى ان يكون شفافا». وجوابه: ان الجسم اذا لم يصدق عليه انه يقتضى الشففة يصدق انه لا يقتضى اشففة ولا يصدق عليه انه يقتضى اللاشففة. وكل متقابلين لا يخلو عنهما الشئ لطبيعته، كالكثرة والوحدة، فان الشئ لا يقتضى وجوده ولا لا وجوده.

ثم الانسان الواحدة المقولة على الكل، انما هي في الذهن فحسب، لا يحتاج في حسنها الى صورة أخرى غير تلك الصورة المنطوية في الذهن حتى يحتاج الى علة يقتضيها. والوحدة والكثرة من الامور الاعتبارية الذهنية التي لا صورة لها في الاعيان ليكون لها مقتضى هي الانسانية مثلا.

قوله، وما قيل.

اقول: استدلل بعض الحكماء على اثبات المثل وكون كل واحد منهما كلية بان اشخاص كل نوع فاسدة والنوع باق وهو كل، فالانواع الاصلية باقية مع كلية كل منها. وجوابه: ان هذا لا يقتضى ان يكون كل واحد من انواع الامور كلها قائما بذاته، بل القائل ان يقول ان النوع الباقي بعد فساد الاشخاص انما هو صورة كلية في العقل وعنه المبادئ النوعية العقلية لا قائما بذاته. وهذه الاشياء التي يحتاج بها هؤلاء كلها اقتضيات خطاية لا برهانيات يقينية. وليس اعتقاد الاوائل، كافيلاطون وفيثاغورس وثيافقلس وهرمس، وغيرهم من الاناضل واصحاب المكاشفات والمشاهدات، بناء على هذه الاقتضيات الخطاية، بل اعتمادهم على 'الكشف والمعاينة'. وعلى ما ذكرناه من البراهين العلمية والمثل التي ابطالها المتأخرون هي ان تكون انسانية مجردة موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع اشخاص نوع الانسان بحيث يكون كل واحد من اشخاصه انسان محسوس

فاسد وآخر معقول باقى دائم لا يتغير ابدا . وقد ذكر افلاطون الالهى «انى رأيت عند التجرد افلاكا نورية» . وإنما سماها افلاكا لان معنى الفلك هو المحيط بها . ودونه والانوار المجردة العقلية التى شاهدها افلاطون الالهى . اعاد الله علينا من بركاته ، يحيط الاشد منها نورا بالاضعف نورا . وهكذا الى آخر المراتب فهى كالأفلاك التى يحيط بعضها ببعض . وهذه الافلاك النورية التى هى الوجود 5 بالعقيدة من شدة ضيائها وقوة نوريتها وكثرة صفاتها وغاية شفافيتها لا يدركها ولا ينالها البصر ، ومن شدة لطافتها تختارها النفس ولا يجوز فيها الوهم والخيال . وهذه الافلاك النورية والجواهر الروحانية . التى ذكرها الحكماء العظيم افلاطون ، هى بعينها السماوات التى يشاهدها الفضلاء فى قيامتهم ، كما اشار اليه التنزيل بقوله : «يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ ظَهْرَ الْأَوْسَى وَالسَّمَوَاتُ وَرَعْدًا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» 10 ان الحكماء الاوائل يرون ان الواجب لذاته سُدع جميع الموجودات نور ، وكذا عالم العقل والنفس ما صرح به افلاطون واتباعه ، ان عالم العقل هو النور المحض . قوله : وحكى افلاطون عن نفسه .

اقول : ذكر فى «التلويحات» و «حكمة الاشراق» هذه الحكاية عن افلاطون الالهى وهو الاشبه . وأيت فى بعض الكتب ان الحكاية منقولة عن 11 ارسطوطاليس فقال «انى ربما خلوت بنفسى كثيرا عند الرياضات وقابلت احوال الموجودات المجردة من الماديات وخلعت بدنى جانبا ، فصرت كأنى مجرد بلا بدن عرى عن الملابس الطبيعية ، فأكون داخلًا فى ذاتى لا اتمثل غيرها ولا انظر لهما هداها وخارجا عن سائر الاشياء فحينئذ ارى فى ذاتى من الحسن والبهاء والسناء 20 ونضباء والمحاسن العجيبة القريبة الاثيقة ما ابقى متعجبا حيرانا باهتا 22 . فاعلم اى جزء من اجزاء العالم الاعلى الروحانى الشريف الكريم واتى ذو حياة فعالة . ثم

٢٠١ القرآن المجيد : سورة ابراهيم (١٤) ، آية ١٨

٢٢ د . ك . ل . سهروردى . كتاب «التلويحات» . د «مجموعة مصنفات شيخ اشراق» ، ج ١ .

ترقيت بذهنى من ذلك العالم الى العوالم العالية الالهية والحضرة الربوبية، فصرت كأنى موضوع فيها متعلق بها فاكون فوق العوالم النورية العقلية، فأرى كأنى واقف فى ذلك الموقف الشريف وأرى هناك من البهاء والنور ما لا تقدر اللسان على وصفه والاسماع على قبوله تمتد. فإذ استغرقتى ذلك الشأن وغلبتى ذلك النور والبهاء ولم أفر على احتماله، هبطت من هناك الى عالم الفكرة، فحينئذ حجبته الفكرة عني 8 ذلك النور، فابقى متمجهاً فى كيف أتحدت عن ذلك العالم وعجبت كيف رأيت نفسى ممثلة نورا وهى مع البدن كهيتها. فعندها تذكرت قول مطربوس حيث أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريف والارتقاء الى العالم العقل ٢٠٢.

فهذا معنى قوله «ما هذا مختصرة» الى قوله «حجبته الفكرة» عني ذلك

النور».

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لن الله سبحانه وسبعين حجاباً»، وفى رواية أخرى «سبعائة» وفى أخرى «سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما أدرك بصره». ومعنى هذا الحديث؛ ان هذه الحجب النورية هى الانوار المجردة من المقول والنفوس وهى كثيرة. أما المقول، وان تناهت الا انها لا يمكن ان تحصى ويحاط بها فى هذا العالم؛ والنفوس الفلكية، 15 فهى وان تناهت الا ان النفوس المفارقة غير متناهية؛ ولما الحجب للظلمانية، فهى الاجسام الفلكية والعنصرية والخالية؛ وسبحات وجه الله جل جلاله وعظمته بل مراده نفس الذات الواجب الوجود؛ فلو فرض كشف هذه الحجب كلها عن ذلك السالك الطالب له تعالى لأحرق نور الذات الاولية ما أدرك بصره من الانوار النفسية 20 السالكة اليه حتى تغشى عن ذكها وتتخذ بأصلها، بحيث يصير العقل والمائل والمقول على سبيل المجاز شيئاً واحداً. ولوحى الله الى محمد عليه السلام: «الله

نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»^{٥٠٤} . وليس المراد أن الله متوزع السموات والأرض على ما يراه، بعض الأغبياء خوفاً أن يطلق عليه اسم للنور . فقد عرفت أن فاعله المقدسة محض النور المحض وأن سائر الانوار شرر من نوره .

وقال عزّ من قائل: «إن للعرش من نور» . والعرش ثلاثة: العرش العقل، وهو العقل الأول؛ والعرش النفس . وهو نفس الفلك الأول . ولا يخفى أنهما موزان فائضان من نور الانوار المقدس والعرش الجسماني . وهو الفلك الأعلى . وهو من بعض العقول المنتهية إلى نور الانوار المقدس . على كل الوجود على الحقيقة من نوره تعالى . وقوله تعالى: «وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ»^{٥٠٥} . يرمي به العرش للعقل والكرام النفس والعظم الجسماني .

- ١٠ «قوله»: «ومن الملتقط من الادعية النبوية يا نوار النور! استحجبت دون خلقك، فلا يدرك نورك نور» . أي لا يحيط بنورك شيء من الانوار العقلية . «وقوله»: «يا نور النور قد استنار بنورك أهل السموات واستضاء بنورك أهل الأرض» . وهو ظاهر . «وقوله»: «يا نور كل نور حاصد لنورك كل نور» . يعني من الانوار المجردة العقلية . وورد في الادعية الماثورة: «اسألك بنور وجهك الذي ملأ أركان عرشك» . فنور وجهه هو حقيقة ذاته الصادرة عن العرش وما يحويه من

العوالم النورية والظلمانية . الذي هو عبارة عن أركان العرش . وما أحسن ما يروى في هذا المعنى عن أمير المؤمنين . ع عليه السلام . لما سأله كميل بن زياد: «ما الحقيقة يا أمير المؤمنين؟» فقال «ما لك والحقيقة؟» قال «ارلست صاحب سرّك؟» فقال «بل ولكن يرشح عليك سما يطفئ على» .

تصحيح هاتري كرمين . تهران . چاپ دوم . ۱۳۵۵ . صص ۱۶۲ إلى ۱۶۳ و حواشي صص ۱۶۱ إلى

۱۶۲.

^{٥٠٤} القرآن المجيد: سورة النور (۲۴) . آية ۲۵

^{٥٠٥} القرآن المجيد: سورة النور (۲۴) . آية ۲۶

فقال «لو مثلك يجيب ستلا . فقال لا الحققة كشف سبغات الجلال من غير اشارة» فقال «زِدنى فيه بيانا» . فقال «معو الموهوم مع صحة المعلوم» . فقال «زِدنى فيه بيانا» . فقال «جذّب الاحدية بصفى التوحيد» . فقال «زِدنى فيه بيانا» . فقال «نور يشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره» . فقال «زِدنى فيه بيانا» . فقال «اطفى السراج . فقد طلع الصبح» .

فانه لما انتهت في الاخبار عن الحقيقة التي هي ذلك نور الانوار بالتدرج الى النور المحض المجرد المشار اليه بقوله «نور يشرق من صبح الازل»، فيلوح على هياكل ارباب المصرفة ويتحد بتفوسهم وليس بعد نور ذاته في الظهور والشدة والجلال نور، فان «ال ذلك المنتهى» لا يحرم أسر باطفاء السراج لظهور الصبح. وزعم انه لم يورد هذه الاشياء ليكون حجة على نور الانوار والانوار المجردة كلها انوار عقلية شفافة في غاية اللطف لا يمكن ان يعبر عنها بنور القيارة التي نطق بها الحكماء والانباء بها. وانما تبّه ما ذكره من كلام: فاضل الغلق على ذلك بعد ان ذكر ما فيه من الكلام البهرهاني والشواهد من الصحف وكلام الحكماء لا قدمين كثير لا يحصى على نورية عالم العقل وكثرة العظمة.

قال الشيخ:

قاعدة «في بيان جواز صدور البسيط من المركب»

(172) أنوار القاهرة يجوز أن يحصل منه باعتبار أشمته أسر لا يسائله، بل يصدر ما يصدر عن بعض الأهلين من فائده وباعتبار أنوار كثيرة شائعة فيه، لتفسير كنهه للعد، فيحصل من المجموع العلول مخالفا له. ثم العلول يقبل من أشعة أخرى ما يقبل^{١٠٦} علته وزيادة شعاع من علته، فيقع اختلافات كثيرة في أنوارها. ويجوز أن يحصل من مجموع أمور غير ما يحصل من أفرادها، ويجوز أن

يكون البسيط حاصلا من اشياء مختلفة .

اقول: قد عرفت ان الانوار القاهرة كثيرة جدا ، وهي طبقتان: عالية
 طرية ، وسافلة عرضية حاصلة من الطبقة الثالثة . فيجوز ان يكون بعض الانوار
 القاهرة باعتبار الاشعة التي فيه يحصل منه نور مجرد لا يماثله ، بل يصدر منه ما
 يصدر عن بعض الانوار للقاهرة الاعلون من ذاته ، وباعتبار انوار كثيرة أخرى
 شعاعية حاصلة فيه ، فتصير هذه الاشعة كجزء العلة التي هي مجموع العلات
 النورية القاهرة مع تلك الاشعة الكثيرة التي فيه ، فيحصل من هذا المجموع معلول
 مخالف لتلك العلة . ثم ان هذا المعلوم يقبل اشعة أخرى من الاشعة التي قبلها
 عنده مع زيادة شعاع آخر حاصل من علة ، فيحصل من هذا المجموع المخالف
 للمجموع الاول معلول مخالف لعلته ويقع بسبب ذلك اختلافات بين الانوار المجردة
 القاهرة ؛ ويجوز ان يحصل من مجموع أسور اشياء غير ما يحصل من افرادها .
 وكذلك يجوز ان يحصل من مجموع اشياء مختلفة معلول واحد بسيط ؛ اما نور
 مجرد ، او جوهر جسائي بسيط ، ولا يريد بالاختلاف اختلاف الحقائق . فانه
 اقام البرهان على ان النور كله حقيقة واحدة لا يختلف الا بالكمال والنقص واسور
 خارجية ، وانما يريد به الاختلافات بالاسود للخارجية والبهيات المرضية العقلية
 الحاصلة في المجردات من اشتراكات الانوار العقلية ويكون الاختلاف الحاصل منها
 بعد الاشتراك في الحقيقة النورية ، كاختلاف اشخاص النوع بالمرافق . ولما كان
 النور من حيث النورية حقيقة واحدة ، لا ظلية فيها ، فلا يختلف من هذه العينة
 ويختلف من حيثيات أخرى . فان الانوار المجردة ، فان كانت نورا محضا ، تختلف
 من وجوه أخرى من جهة قوة النور وضعفه ، اذ نور العلة اشد من نور المعلوم ،
 وكذلك الهيات النورية الظلمانية التي لها ، وكذلك الاشراقات الواقعة عليها تختلف
 بالشدة والصفى بحسب قوة الذوات النورية وشدة قبولها للاشراقات العقلية ،
 فتختلف الانوار المجردة من هذه الجهات .

قال الشيخ،

قاعدة دفي بيان اقسام ارباب الاصنام

- (173) ومن التواهر التازلة ما يقرب من النفوس، وكما ان من النفوس ما احتاج الى توسط الروح للنفسي. ومنها ما يكون من شدة قصه لا يحتاج الى ذلك، كالنفس النباتية، ومن المعادن ما قرب من هيئة النبات، كالزجاج، ومن النبات ما قرب من الحيوان، كالتمل؛ ومن الحيوان ما قرب من الانسان في كمال القوة الباطنة وغيرها، كالقرد وغيره. فالطبقة العالية تازلها بقرب من الطبقة السافلة، والطبقة السافلة عاليتها في جميع الموجودات بكاد يقرب من الطبقة العالية. ومن الانوار المتصرفه البشرية ما كاد يكون عقلا وفي النزول منها ما كاد يكون كعض البهايم؛ فمن التواهر التازلة ما كاد يكون نوراً متصرفاً، فلا يستحق ان يكون دونه نور مجرد آخر يصرف هو نفسه لنقص في جوهره. والانوار القاهرة وان كان ساقطها يتضاعف فيه جهات الاشراق، الا ان الضعف الذي في الجوهر لا ينجبر بالنور المستعار، لا سيما اذا كان ذلك النور من المثل. فالانوار القاهرة التي توجب العناصر لها عناية بها، اى ليس بينها وبين ضئها واسطة أخرى مثل النور المتصرف لضعفها وقصورها عن لقادة نور مجرد، ولعدم استعداد الصنم ايضاً. وكذا غيرها من مركبات الجمادات.
- اقول: قد عرفت كثرة الانوار النجدة واختلافها بالشدّة والضعف، وانها تهتدين تازلة من النور الاقرب وضعف بالنزول المل وثقت بالصوره، على ما هو شأن الانمكاسات النورية، والانوار التازلة ارباب الانواع شترية في النزول شرب انواع الحيوان والنبات والمعادن والاجسام في النزول، وكما ان بين الاجسام تكافؤ من وجوه، فبين تلك الانوار تكافؤ ايضاً، وكلما لضعف الانوار المقلية في النزول قل انوارها وضعف ونقصت قوتها، حتى ان بعضها يصير من شدة نزوله وضعف نوريته في افق عالم النفس فيصير كانه نفس تاطقة. وكما ان من النفوس ما يفتقر

فى تعلقه بالبدن الى توسط الروح النفسانى والحيوانى، نفوس الحيوانات ومنه ما هو لشدة نقصه لا يفتر إلى ذلك كالنفوس النباتية، فكذلك حكم الانوار المجردة، فالكاملة منها الشديدة التورية للترتبة فى النزول المل، هى الطبقة الطولية، وهم الاعلى لا علاقة لهم بالاجسام ولا عناية ولا احسان لهم جسمانية؛ واما الطبقة النازلة العرضية ارباب الاحسان التى^{١٠٧} دون الاول فى الكمال، فلنزلوها وضعت⁵ لوريتها صار لها بذلك الاحسان عناية عظيمة بها وتدير لها، فصارت لذلك كانهما نفوس ناطقة مدبرة لها؛ وآخر كل مرتبة عالية يتصل باول المرتبة التى تليه؛ واول كل مرتبة يتصل بآخر المرتبة العالية التى تليه. ففى اول مرتبة المعادن المرجان التى تفترب هيئته من هيئة الثبات، فهو واقع فى آخر مرتبة؛ وفى اول مرتبة النبات^{III} التخلل القريب الى الحيوان فى ميل كل واحد من الذكر والانثى الى الآخر وان الاناث منه فى كمال ثمرته الى لقاح الذكر، فالتخلل الذى هو اول مرتبة النبات متصل بآخر مرتبة الحيوان؛ وكذلك الفرد الذى هو فى اول مرتبة الحيوان قريب من الانسان فى كمال القوة الناطقة فانه يفهم ما يشار اليه ويتسخر ويضعه الناس ويلعب بالنرد والشطرنج ويقف على نفوس الملوك بالهذه ويتحرك بحركات عجيبة ويقرب بذلك من الانسان، فهو واقع فى اول مرتبة الحيوان وآخر مرتبة¹⁵ الانسان؛ فالطبقة العالية فى كل نوع من الموجودات نازلها يقرب من الطبقة السافلة، والطبقة السافلة فى كل نوع منها عاليا يكاد يقرب من الطبقة العالية ومن الانوار الناطقة الانسانية ما كاد يكون عقلا لكامل توريته، كنفوس الكاملين من الانبياء والمتألهين، ومنها ما يكاد يكون عينا لشدة نقصه، وكذلك من الانوار القاهرة النازلة الى ارباب الاحسان ما كاد يكون نفسا يتصرف فى البدن لنقصه فى²⁰ جوهره، فلا يستحق ان يفرض عنه نور مجرد آخر ولا تزال الانوار تنقص فى النزول حتى ينتهى النقص فى الحقيقة التورية الى ما لا يقوم بنفسه، كالانوار

العارضة والانوار المجردة للقاهرة، وان تضاعفت جهات الاشراقات في الاسافلة فيها
الا ان الضعف الذي في جواهرها وفوائدها لكثرة النزول لا يمكن ان يتعبر بالنور
المستفاد العرضي للحاصل من الانوار لا سيما اذا كان ذلك النور الذي عليه
الاشراقات من الانوار المجردة العقلية للتصريف من المبدأ الاول، فانه اولى بان لا
يتعبر بالنور العرضي. واما الانوار القاهرة ارباب الاصنام، النوعية، المنصيرية
والباطنية^{٥٠٨} والمركبات الممدنية الجمادية، فانه لما لم يكن بينها وبين اصنامها واسطة
من النور المنصرف لتقصها وتصورها وضعف توريثها عن افادة نور مجرد؛ ولعدم
استمداد تلك الاصنام النوعية انبثت وجب ان يكون لهذه الانوار المجردة نهاية
عظيمة بتلك الاصنام.

قال الشيخ،

20

فصل

«في بيان عدم تنامي آثار العقول وتنامي آثار النفوس»

(174) ولا تظن ان الانوار المجردة من القواهر والمدهرات لها مقدار،

وبوجودها وجود ممنوي اذ كل مقدار مبرزعي^{٥٠٩} فلا يدرك ذاته لما سبق، بل هي
انوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه من الوجوه. وكلها مشاركة^{٥١٠} في الحقيقة
النورية، كما عرفت. والاختلاف بينها بالكمال والنقص، وينتهي النقص في الحقيقة
النورية الى ما لا يقوم بنفسه، بل تكون هيأته^{٥١١} في غيره. وليس صحيح تشنيع
من يقول ان النور كنهية وهرض هاهنا، فكيف يقوم بنفسه؟ ولو استثنى بشي^{٥١٢}

18

^{٥٠٨} س، من الباطن

^{٥٠٩} يشي، غ، ط - وجودها ... برزعي

^{٥١٠} ط، مشاركة، س، مشاركة

^{٥١١} ط، هيئة، س، هيئة

^{٥١٢} يشي، غ، ط، شي

- من النور عن المحل . لاستثنى الجميع . فانه لا اصل له . اذ الاستثناء للنور انما هو لكمال . وكمال لجوهره وغاية قصه بالمرضيه والاضاغة الى المحل . فلا يلزم من نقص شئ نقص ما يشاركه في وجهه . فاذن التفاوت قد يكون بالمقدار ، وقد يكون بالعدد ، وقد يكون بالشدة والكمال . والنور المصباحي لما كان مقدار حامله اصغر من مقدار حامل شماعه ، وحواصل الشعاع قد تكون اكثر عددا منه ، فكونه مرجعا للشعاع على اى وجه يُفرض . وتفاوت النورية ليست الا بالشدة^{٩٣} والكمال ، فنور الانوار شدته وكمال نوريته لا تنتهى ، فلا يتسلط عليه بالاحاطة شئ^{٩٤} واحتجابه عنا انما هو لكمال نوره وضيق قوائمه لا لخفائه . ولا تنخص شدته عند حد يمكن ان يترجم وراثته نور . فيكون له حد وتنخص مستند لمخصص وقاهر له . بل هو القاهر بنوره وقدرته^{٩٥} لجميع الاشياء . فعمله نوريته .¹⁰ وقدرته ايضا نوريته وقهره للاشياء . والقاعليه من خاصية النور . واما الانوار القاهرة من المقيمين ، فانوار متناهية ، ان عُنِي بالنهاية ان يكون الشئ وراثه ما هو اتم منه ؛ وهي غير متناهية للشدة ان عُنِي ان لها صلوح ان يحصل منها آثار غير متناهية . فانما سبهرهن على دوام البرازخ والحركات الدورية وان هذه الحركات غير متناهية العدد . والنور المدبر يجب نهاية آثاره . فانه ان كان غير متناهي القوة ، ما انحبس لى علايق الظلمات المتناهية لذوات ومتناهية جوارب القوى والشوق الطبيعي ، وما جذبها شواغل البرازخ عن الاغنى النورية . فهذه الحركات الدائمة التى عني من الانوار المتصرفه ، انما تكون بسبب من الانوار القاهرة . ولها القوة الغير المتناهية ، وهو كمال نورتها . فانما كان كذا . فنور الانوار وراثه ما لا يتناهى بها لا يتناهى ، وغير المتناهى قد يتطرق اليه التفاوت كما بينا من قبل . وكل واحد²⁰ من الانوار المدبرة في البرازخ بسببه صاحب . وهو النور القاهر الذى هو صاحب

^{٩٣} يش ١ ط ١ ط ، بالاشدية . ص ، بالشدة

^{٩٤} يش ١ ط ١ ط - وقهرته

الصنم، وهو لا يأخذ المبدء الجديد من نور الانوار، كما ستهزن عليه ان في عالم القوام لا يتصور التجدد.

(175) واعلم ان تضاعف الاشراقات لا يد منه ونسبها. ولست ادعى ان جميع النسب محصورة فيما ذكرته، بل هناك عجائب لا يحيط بها عقول البشر ما داموا معصرين في الظلمات. وكل ما قُرض من العجائب، فان هناك اللفظ 5 واعجب من ذلك. ومن الادلة على ان هناك اعجب من ذلك هو اننا عرفنا هذا القدر، فلو كان هناك هذا فحسب، لكننا قد احطنا، ونحن في الظلمات، بتدبير نور الانوار بمقاساتها واستبطاياتها، وهو محال. بل كوننا في الظلمات مانع عن المشاهدة وبؤية العجائب وما ذكرناه انموذج.

(176) واعلم انه لما لم يتصور استقلال النور الناقص بتأثير في مشهد نور ١١ يتغيره دون غلبة النور التام عليه في نفس ذلك التأثير، فنور الانوار هو الفاعل الغالب مع كل واسطة، والمحصل منها فعلها، والفاصل على كل قبض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة، ودون الواسطة، ليس شأن ليس فيه شأنه على انه قد يتسامح في نسبة الفعل الى غيره.

اقول، لا ينبغي لاحد بعد الاحاطة بما سلف من الایجاب اللطيفة ١١ والمسائل الشريفة، ان يظن ان الانوار المجردة من العقول القاهرة والنفوس المدبرة لها مقدار او حجم، فان كل متقدر وذو حجم جسم مريض وكل جسم متقدر لا يمكن ان يدرك ذاته ولا غيره، لما عرفت فيما تقدم ان الاجسام الظلمانية وهياتها والهيئات النورية غير مدركة لذاتها، اذ شرط ادراك انفس لذاته تجرده عن المواد 20 وقيامه بذاته. بل الحق كما مرّ تقريره ان الواجب لذاته والعقول والنفوس كلها مجردة انوار بسيطة لا تركيب فيها يوجد، ووجودها نفس ظهورها لمنوى، وكلها

تشارك في الحقيقة النورية وتتفاوت بالكمال والنقص حتى ينتهي النقص^{١٦}
 بالحقيقة النورية إلى ما يكون هيته لا يقوم بذاته كما عرفت ذلك كله فيما مضى.
 قوله: وليس يصحیح تشيخ من يقول.

اقول: زعم بعض جماعة المشائين ان النور في عالم الاجسام، كانوار
 الكواكب والنيرات، كلها كفيات واعراض قائمة في محالها. وقد عرفت ان
 الانوار كلها متشاركة في الحقيقة النورية، فكيف يكون بعضه جوهرًا قائمًا بنفسه
 وبعضه عرضًا مفتقر إلى محل؟ ولو كان بعض الانوار مستقيا عن المحل لوجب ان
 يستغنى الكل. وجوابه: ان استغناء بعض الانوار عن المحل انما هو لكماله
 بجوهرية وشدة نوره وطفه؛ وغاية نقصه بعرضية وضعفه ونورته واضافته إلى
 محله. وإذا كان كذلك، فلا يلزم من نقص شيء بالعرضية نقص ما يشاركه من
 وجه مع كماله بالجوهرية بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص، فكما ان الانوار
 العرضية مترتبة في الشدة والضعف، فاضحتها نورًا اقل الشوايت واشدها نور
 الشمس؛ فكذا المتول تترتب الشدة والضعف فيها من اذن المتول حتى ينتهي
 الامر إلى المتول الاول ثم إلى الباري تعالى. فاذن التفاوت بين المتشاركات ان كان
 الجسمية فالتفاوت بالمتاهة وان كان الاشتراك بالنوع والتفاوت بالعدد وان كان
 الاشتراك في الحقيقة النورية، فالتفاوت بالكمال والنقص؛ وكذا التفاوت بين
 المقدار الصغير والكبير بالكمال والنقص، كما مر تفصيله.

قوله: والنور المصباحي.

اقول: لما ذكر ان التفاوت بين الانوار انما هو بالاشدية والاضعفية. وقد
 مر تقريراً ايده بمثال ظاهر. وهو ان النور المصباحي حامله الفتيلة الصغيرة الحجم
 وحامل شعاعه انما هو حيطان البيت واجزائه. فمقدار حامل نور المصباح، اعنى

الصنيرة^{١١٧}، اصغر من مقدار حامل شعاع تلك للصنيرة بكثير، وحامل الشعاع
 أكثر عددا منه. فسواء حكمتا بأن علة تلك الاشعة الكثيرة المتعددة وموجدتها
 تلك الصور النورية؛ أو قلنا ان موجدتها العقل القاهض لاستعدادها، ذلك بمقابلة
 الصورة على أي وجه فرضته، فإن تفاوتت النورية بينهما ليس الا بالاشدية
 والكمال. ونور الانوار تعالى شدة وكمال نوريته لا تنهاى، فلا يتصور ان يتسلط
 عليه بالاحاطة والاكتناء شيء من الانوار المجردة، فهو نور الانوار وشمس الشمس.
 فنسبته الى عالم العقل كنسبة هذه الشمس الى عالم الحس، الا ان هذه الشمس
 شدتها وقوة نوريته متناهية وشدة نور الانوار لا تنهاى، فلا نور الا نور، ولا
 موجود على الحقيقة الا هو، واحتجابه عنا انما هو لشدة نوريته وغاية كماله وقوة
 ظهوره وضعف قرائنا العقلية لا لغفائه في نفسه، فانه نفس الظهور المحض، فهو
 اظهر من كل ظاهر ولا يمكن ان تخصص شدة نوريته عند حد حتى يمكن ان
 يتوهم ورائته نور، فانه حينئذ يلزم ان يكون له حد ويخصص يستدعى مخصصا
 اشد نورية منه وقاهر له، وهو محال. بل هو القاهر بشدة نوريته لجميع الانوار
 القاهرة وغيرها، وقد عرفت ان صفاته الحقيقية عين ذاته الواحدة من جميع
 الوجود، وهى النورية المحضة والظهور الم صرف فقديته هو نوريته وظهره للاشياء
 والفاعلية من خاصيته النور وحياته وإرادته هو نفس النورية ايضا. والانوار القاهرة
 من العقل، فانوارها متناهية الشدة، ان عني بالنهاية ان يكون وراء الشيء ما هو
 اتم منه، وان عني بالشدة صلوحها لفيض الآثار الغير المتناهية، فهو بهذا الاعتبار
 غير متناهية الشدة. وسيأتى ان الاجرام الفلكية وحركاتها الدائمة لا تنقطع ولا
 تتغير.

20

قوله: وان النور اللدبر يوجب نهاية كثاره.

اقول: علة تعلق النفس بالبدن انما كان طلبا للاستكمال، فان النفس في

بهذا الفطرة خالية عن العلوم الحقيقية وإنما يحصل لها الكمال العلمي والعمل
 بالسمى العظيم والاجتهاد التام . والنفس الفلكية ، وإن كانت كاملة من جهة
 العلوم ، فهي تستكمل بأجزائها بسبب حركاتها ووصول الفيض العقل إليها
 والاشراق الانهي على التدرج ، بحيث يحصل من كل حركة اشراق ومن كل اشراق
 حركة إلى غير النهاية ، على ما سيأتي تفصيله . قالانوار المديرة ، سواء كانت فلكية 5
 أو انسانية ، يجب نهاية قواها والآثار العاصلة فيها . فإن قواها ، لو كانت غير
 متناهية ما انحصرت في الملاهي الجمالية الظلمانية ، التي ذواتها متناهية لتناهي
 الاصاء وتناهي حوادث القوي والشوق الطبيعي ، فإن اصناف الشهوات والغضب
 وحوادثهما متناهية ؛ ولو كانت قواها وآثارها غير متناهية ، لم يمكن أن تجد بها
 شواغل الاجسام عن الاثني النوري الذي لا نسبة له إلى هذه الاجسام الغسبية ؛ 10
 فإن ذوات العالم النوري اتم واكمل من الاجسام واللذة فيه اعظم . فالحركات
 الفلكية الدائمة ليس لان قواي نفوسها غير متناهية . فإن البرهان قائم على تنامي
 قواي انفس ، فلكية كانت أو بشرية . تدوام حركاتها إنما يكون بمدد من الانوار
 العقلية القاهرة التي قواها غير متناهية لكمال نوريتها وشدة ضيائها . وإذا كان 15
 الأمر كذلك ، فنور الانوار وضاء ما لا يتناهي بما لا يتناهي ، ولا يقال ، كيف يصح
 أن يكون نور الانوار وضاء ما لا يتناهي من الآثار العقلية بما لا يتناهي من شدة
 النورية الغير المنتهية ؛ وغير المتناهي ينفي أن لا يتفاوت ، لأننا نقول ، أن غير
 المتناهي ينطلق اليه التفاوت من الزيادة والقصان . كما عرفته . والمئات والالوف
 الغير المنتهين مع تفاوتهما . وكل واحد من الانوار المديرة للبرازخ الفلكية لا بد 20
 وأن يمدّه معشوقه وعلته ، وهو النور القاهرة الذي هو صاحب الصنم بانوار واشوق
 والعشق والسرور إلى غير النهاية . وكل واحد من الانوار القاهرة لا يأخذ المدد من
 نور الانوار ولا انهمض من البعض على سبيل التجدد . فإن العالم العقل منتزه عن
 التجدد وهو ان يحصل لهم شيء لم يمكن . بل الفيض الواصل إلى الانوار المجردة من

نور الانوار ومن البعض الى البعض دائم، مستمر الوجود لا يتغير.

قوله: واعلم ان تضاعف الاشراقات لا بد منه.

اقول: ان كثرة انواع الاجسام الحسية والخيالية، وما بينها من الترتيب

المعجب والنظام المتقن للترتيب والنسب الفاضل، يدل على وجود ذلك في العالم

المقل؛ وتكثر الاشراقات هناك وتضاعفها على الترتيب الفاضل والنسب الكاملة،

ولم يدع احد من الحكماء ان جميع للنسب العقلية محصورة فيها ذكرها. فان

المجايب في العالم المقل كثيرة جدا لا يمكن ان يحيط بها احد في عالم الفرية ما

داموا مصرئين في الابدان الظلمانية والملائق الجسائية. وكل ما قُرض من

المجايب هنا فان هناك اعجب والطف واكمل من ذلك؛ ومن طبع ان يعلم عالم

البرية وعالم المقل وهو متعلق بعالم الحس وعلائق الجسم الكثيف، فقد طبع في

غير مطمح، فان الناقص في قمر تبهر لا يرى كما يرى من حر في الهواء. وكذا

كلما كانت الرؤية يتم كانت الرؤية اكمل مما انا كانت انتقص. ومن الدليل على ان

المجايب في عالم المقل، والصنع الفريسي، اكثر واعظم مما في عالم الحس، انا

عرفنا هذا القدر ونحن في علايق الابدان الظلمانية، فلو كان هناك هذا القدر

فقط لزم ان تكون قد احطنا بفعل نور الانوار وتدابيره المتقنة بقياساتنا وافكارنا

واستباطاتنا، وذلك محال، لان كوتنا في الظلمات البدنية والملائق الجسائية مانع

عن المشاهدة ورؤية المجايب ومجايب الفريسي، بل الحق ما ذكرنا من النسب

والترتيب، فهو امزوج من ذلك. وقد ذكرنا في كتابنا المسمى به الشجرة الالهية

في علوم الحقايق الفريسية شوا من هذه النسب فيه بعض التفصيل، فليطلب من

هناك ٥١٨.

20

قوله: واعلم انه لما يتصور استقلال النور الناقص.

اقول: النور الاقوى لا يمكن النور الاضعف التاقص عند حضوره معه من

الاستقلال بالانارة في الفعل دون غلبة النور التام الاقوى غلبة في نفس ذلك التأثير انارة كان او خيرة، فتور الانوار الغير المتناهي شدة وقوة لما كان قاهرا لكل نور وغالبا عليه بالتسلط التام. كان هو الفاعل المطلق القاهر لكل ما دونه من الانوار مع كل واسطة ودونها : والمحصل منها فعلها واللقائم على كل فحش بالتسم له ، فهو الفاعل المطلق على الحقيقة اذ ما عداها اما شعاع منه لو شعاع من شعاع ، فهي ضعيفة جدا بالنسبة اليه ؛ فهي . وان كانت من شروط الفعل ، فهي لضعفه الضعيفة وانواره المنقطة ، فهي نوره تعالى فاعل بذاته دون الواسطة ومع الواسطة التي هي اشعة ذاته ، فليس شأن في الوجود ليس فيه شأنه منه مبدأ الموجودات واليه انتهائها ؛ فان نسب الفعل الى غيره احيانا فهو عمل سبيل المجاز واعتبر بالغير الاعظم وخاصة بجميع انوار الكواكب وغيره واستحالاته عليها . وتلك الانوار ، وان كانت موجودة في نفس الأمر ، فهي غير محسوسة لشدة نور الشمس وغلبتها وقهرها بجميع الانوار ، وهي ، وان كان لها انارة وفعل في هذا العالم . لكنها علة تتمكن من ذلك الا عند غلبة نور الشمس على انوارها ، فكان الفعل بالحقيقة انما هو للشمس . فانهم هذا وامثاله . فالعالم كلها متناسبة .

اما ما كتبت من نشر لندة و نزه غير اهل فن ناشتافته مائده است: جهت لطالاع از مطالب وسائل پنج گانه ابن كتاب. چرخيات اسياب و قسول آن. و تيز موزدي كه مير داماد در «نهبسات» و صدر الخصالين در «استقرار الوحد» بدان ريجوع نموده اند. و لندة محبس ضيائي، «ميرلسي و ميرزسي نسخة تقي «شجرة الاله» اثر فلفلسي شمس الدين محمد شهرزوري، ابرار غفاسي. سال ۵۰م. شماره ۱. چهار ۱۳۶۹. صص ۹۰ الى ۹۰۸

قال الشيخ،

المقالة الثالثة

فى كيفية فعل نور الانوار والانوار القاهرة
وتتميم القول فى الحركات العلوية

وفيه تصور

فصل

«فى بيان ان فعل الانوار أزل»

(377) نور الانوار والانوار القاهرة لا يحصل منهم شئ بعد ان لم يحصل، الا على ما سنذكره. فان كل ما لا يتوقف على غير شئ اذا وجد ذلك الشئ وجب ان يوجد، والا فهو ما لا يتصور وجوده لو يتوقف على غيره، فما كان هو الذى يتوقف عليه، وقد فرض ان يتوقف عليه، وهو محال. وكل ما سوى نور الانوار لما كان منه فلا يتوقف على غيره كما يتوقف شئ من افعالنا على وقت او زوال مانع او وجود شرط. فان لهذه مدخلا فى افعالنا، ولا وقت مع نور الانوار متقدما على جميع ما عدا نور الانوار، فان نفس الوقت ايضا من الاشياء التى هى غير نور الانوار. فلما كان نور الانوار، وجميع ما يفرضه «الصفاتية» صفة دائمة، يندوم بدوامه ما منه لعدم توقفه على امر منتظر؛ ولا يمكن فى الصدم البحث لفرض تجدد مع ان كل ما يتجدد يعود للكلام اليه. فنور الانوار والانوار القاهرة ظلالتها واضواتها المجردة دائمة. وقد علمت ان الشاع لحسوس هو من النهر لا النهر من الشاع وكلما يدوم التأثير الاعظم يدوم الشاع مع انه منه.

اقول: يريد ان يبين فى هذه المقالة كيفية فعل الواجب لقائه تعالى والانوار القاهرة ويذكر تمام القول فى الحركات الفلكية، فانه ذكر فى «المقالة الثانية» شمة

من احوال المحدد والافلاك. وشرح في «الفصل الاول» من «المقالة الثالثة» وذكر كيفية فعله تعالى بانه ازل غير حادث؛ ولقام البرهان على قدمه^{١١} وازليته، فقال: «نور الانوار والانوار القاهرة لا يحصل منها شئ بعد ان لم يحصل» الا على ما سنذكره. معناه انه لا يحصل من نور الانوار شئ بلا واسطة ولا من الانوار المجردة الا بواسطة تحريك الافلاك، والا فجميع الحوادث الزمانية صادرة عن الواجب لذاته بعد ان لم تكن، وكذلك عن العقول بواسطة الحركات الفلكية والانوار العقلية. ويريد بقوله: «لا يحصل منهم شئ بعد ان لم يحصل» لهم لا يؤثر في العالم بعد ان لم يكونوا مؤثرين فيه. بل هم مؤثرون فيه على الدوام اذلا وابدا فلا يمكن ان يتعطل نور الانوار ولا الانوار القاهرة عن الفعل اصلا.

قوله: فان كل ما يتوقف على غيره شئ.

اقول: معناه ان كل ما يتوقف وجوده على شئ، كالعالم الذي يتوقف وجوده على شئ، وهو الواجب لذاته، يجب ان يكون العالم موجودا؛ مهما كان الواجب لذاته موجودا لكنه تعالى قائم الوجود، فالعالم يجب ان يكون كذلك. ثم اذا توقف العالم على وجود الواجب لذاته ولم يوجد عند وجوده، فهو لا يتصور وجوده، او يلزم ان يكون موقفا على غيره، وهذا محالان. اذ التقدير عدم توقف ذلك الشئ الذي هو العالم الاعلى الواجب لذاته دون غيره. ثم قال: «وكل ما سوى» الواجب لذاته، فهو موقوف عليه، لانه منه؛ فلا يتوقف على غيره وهذا بخلاف افعالنا فانها موقوفة على غيرها، كوقت او زوال مانع وجود شرايط وغيرها ذلك. فكل هذه لها مدخل في افعالنا. ثم لما كان الوقت من الاشياء التي هي غيره، فهو متقدم عليه ايضا وعلى جميع ما يقرط شرطا او زوال مانع وبالجمله على كل ما عداه.

قرنه: ولما كان نور الانوار وجميع ما يفرضه الصفاتية.

اقول، يريد «بالصفاتية» الاشاعرة الثابتين ان الواجب لذاته له صفات حقيقة قديمة، كالحياء، والعلم، والقدرة، والارادة، والزيادة على ذاته المقدسة، مابا

وان اطلناها فمسل تقديره، ثبوته لا يتدفع البرهان على ازالة العالم، كما ظنه المتكلمون، اذ كل صفة له تعالى افا كانت دائمة يدوم ذاته لا يمكن ان يتوقف الفاعل على غيرها، فيجب ان يدوم الترجيع بدوامها لعدم توقفه على امر منتظر، اذ لعدم الصرف لا تجدد فيه بوجه.

5

قوله، مع ان كل ما يتجدد يعود الكلام اليه.

اقول، معناه ان المتجدد غير الواجب لذاته، وهو منه ولا يتوقف على غيره اذ ليس في لعدم الصرف امر يقتضى حدوث غيره ولا يصح له ارادة، كما رآه اكثر المتكلمين يتدفع به برهان ازالة العالم. فيقولون بعد اختلافهم في حدوثها وفيهاها بذاته تعالى او لا في محل وقدّمها ان الله اراد احداث العالم في الوقت الذي حدث فيه دون غيره ولا يسأل عن ذلك لان تلك الارادة لذاتها تقتضى التخصص بذلك الوقت ولاحداث فيه ولوازم الماهيات لا تحليل بنير ماهياتها، فالحق ان لورد الانوار والانوار القاهرة المجردة وظلالها الجسمانية واضرائها المجردة، اعني لنومها الناطقة، ازالة دائمة للوجود.

10

قوله، وقد علمت ان الشماخ للحسوس.

15

اقول، هذا جواب عن سؤال مقدر بمروده المتقدمين^{٥١١}. وتقريره، انه لو كان العالم ازلها دائم الوجود مع الواجب لذاته، لزم من ذلك مساواة العالم الممكن الوجود للواجب لذاته، لان دوام اثر الشئ معه يقتضى ذلك. واجاب عنه بان العالم معلول الواجب لذاته ولا يلزم من دوام المعلول مع العلة الثابتة مساواتها فان

الوجود احدهما من الآخر وليس وجود الآخر منه . واعتبر بالثير وشعاعه الدائم معه فاذا دام الثير دام الشعاع بدوامه . فان الشعاع المحسوس من الثير لا الثير من الشعاع . فكلما دام الثير الاعظم الذي هو علة الشعاع دام الشعاع مع ان الشعاع منه ، وهو معلوله والثير الاعظم علة .

قال الشيخ؛

5

فصل

«في بيان ان العالم قديم وان حركات الافلاك دورية تامة»

(178) كل هيئة لا يتصور ثباتها ، هي الحركة . وكل ما لم يكن زمانا ثم

حصل ، فهو حادث . وكل حادث اذا حدث فشيء مما يتوقف عليه هو حادث ، اذ

لا يقتضي الحادث وجود نفسه ، اذ لا بد من مرجع في جميع الممكنات . ثم
10 مرجعه ان دام مع جميع ما له مدخل في الترجيع ، لدام الشئ . فلم يكن حادثا . ولما كان حادثا ، فشيء مما يتوقف^{٢٠} عليه هذا الحادث حادث ؛ ويعود الكلام الى ذلك الشئ ، فلا بد من التسلسل ، والسلسلة الثير المتناهية مجتمعة وجودها محال .

فلا بد من سلسلة غير متناهية لا يجمع آحادها ولا تنقطع ، ولا يمرر الكلام الى
15 اول حادث بعد الانقطاع . فهتبنى ان يكون في الوجود حادث متجدد لا ينقطع .

وما يجب فيه لماهية التجدد ، انما هو الحركة . وللعركات المستقيمة حد ، اذ
البرايز الفير متناهية غير متصور تحققها . وتعلم ان البريز لا يتحرك بطبعه الا

لفقد ملائم^{٢١} واذا^{٢٢} وصل اليه وقف . حتى لو كان البريز مع جميع ما يلانمه
وترجع ويوجد له ، فلا يتحرك ، اذ لا يطلب ما لا يترجع له وجوده . والتفسيرات

20 من الحركات اما من الطبع او الارادة . ومستعلم ان ما تحت فلك القمر مما يمكن ان يكون له حركة ارادية لا يحتمل الحركة الدائمة ولا بقاء البريزه دائما . لوجوب

^{٢٠} ط: توقف، س: يتوقف

^{٢١} ط: فانما

تحليل هذه التراكيب: فجميع حركات ما تحت الافلاك مقطع. ولما وجب استمرار حركة دائمة لا تنقطع، فهي للافلاك وتكون دورية، ويتبين من ذلك دوام حواملها. وقد تكون الافلاك بحسب مبدأ حركتها المفروض وتنتهي حركتها وأيضا فانها يمين ويسار وغير ذلك من الجهات، ويتبين فيه نقاط الاضافات.

- أقول: قد عرفت الحركة في كتابه بهذه تعريفات، منها هذا التعريف المذكور في الكتاب، وزاد في هذا التعريف في «الطروحات» قيدا آخر، فقال: «الحركة هيئة قارة بالضرورة ولا بد منه»؛ وشرح هذا التعريف: ان الموجودات الممكنة تنحصر في خمس مقولات: الجوهر، والكم، والكيف، والاضافة، والحركة على ما أقام البرهان عليه في «الطروحات» وغيره^{١١٢}: فثبت «الهيئة» يخرج الجوهر ويقول «غير قارة» المساوي لما ذكره في «حكمة الاشراق» لا يتصور ثباتها يخرج ما هو ثابت من الكم والكيف والاضافة؛ ويثبت «الضرورة» يخرج الزمان، إذ ما ليس بقار وهو كل ما يكون اجزائه الفرضية غير مجتمعة في الاعيان ينقسم الى غير قار، لذاته، وهو الذي يكون كذلك بالضرورة، وهي الحركة؛ والى ما ليس بالذات كذلك، بل بالعرض، وهو الزمان الذي يمنع ثبات اجزائه الفرضية لا لذاته بل لحمله، وهو الحركة، فان الزمان مقدار الحركة؛ وزاد في «الطروحات» قيدا آخر، فقال: «الحركة هيئة لا يتصور ثباتها الا بالتجدد». ومناه ان الهيئة الغير القارة انما يتصور ثباتها واستمرارها بالتجدد للعائم، فان الحركة ليست من الموجودات التي لا تثبت والا لانقطعت بالكلية، بل تثبت دائما بالتجدد، وهو قيد كثير الفائدة.

^{١١٢} د. ك. : بهريزي، كتاب «فلسافه والمعارف» في مجموعة مستقبات شيخ الاشراق، ج ١، صحيح مكتبي كرسن، طهران، كتاب دوم، ١٣٥٥، ص ٢٢٨، ولسا حصرنا المسرلات الفقهية في كتاب الطروحات في خمسة ويطبقا بعد ذلك في موضح صاحب البصائر حصر بن سهران تلامي حمرها في اربعة»

قوله: وكل ما لم يكن ثم كان.

أقول: يريد أن يبين أن كل حادث سبقه حوادث لا نهاية لها ولا بداية. وتقريره: أن كل حادث فاما أن يكون ذاتيا، وهو قبل حدوث جميع الممكنات بالنسبة إلى الواجب لذاته القديم الأزلي؛ واما أن يكون زمانيا، وهو، كما ذكره، أن كل ما لم يكن زمانا ثم حصل، فهو حادث. فإذا حصل شيء لم يكن ثم كان، فهو ممكن، إذ لو وجب لم يجز أن يعدم ولو امتنع لم يجز أن يحدث. فكل حادث فهو ممكن لئلا يفتقر إلى مرجح حادث، إذ لا يقتضي الحادث وجود نفسه، فإنه لا بد من مرجح في جميع الممكنات ويعود الكلام إلى ذلك المرجح في أنه ليس بواجب ولا دائم الوجود، والا لدلنا مع جميع ما له مدخل في الترجيح، فكان يلزم دوام ذلك الشيء فلم يكن حادثا. والتقدير أنه حادث فشيء مما يتوقف عليه هذا الحادث حادث. ويعود الكلام أيضا إلى ذلك الشيء الآخر أنه حادث، فيفتقر إلى مرجح آخر حادث لا يفتقد عند حد، فيلزم أن تكون الحوادث متسلسلة إلى غير النهاية دين انقطاع إلى حادث يستغنى عن المرجح، والا لصاد الكلام إلى أول الحوادث بعد الانقطاع، وهذه الحوادث التي لا تنهاى الناحية بهذا البرهان وأن كان لها ترتيب طبيعي، فلهيئت موجودة دفعة واحدة لا متنازع وجود الامر المترتبة الغير المتناهية الموجودة معا، فلا بد وأن يكون وجود هذه الحوادث على سبيل العجدة والتعاقب الغير المتقطع دائما، فلا ينتهي إلى حادث لا يتقدمه حادث آخر، فيجب أن يكون في الوجود حادث متجدد غير منقطع؛ وما يجب فيه التجدد لا لذاته بل بسبب موضوعه الذي هو الحركة. ولما انقسمت الحركات إلى مستقيمة يجب انقطاعها وتناهيها، كتناهي الأجسام، ولا يصح استمرار حركات الأجسام المستقيمة الحركة بالتناهي للبرهان الدال على أن بين كل حركتين مستقيمتين زمان السكون، فتقطع بذلك الحركات المستقيمة. ولم يذكره الشيخ في هذا الكتاب، وذكره في «المطارحات» و«التلويحات» لأنه لا يذكر في هذا الكتاب إلا محض

الحق وصريح الصواب وهو غير جازم بصحة البرهان الدالّ على ان بين كل حركتين مستقيمتين زمان السكون على ما اشار اليه في «المفارحات». فلذلك سلك في هذا الكتاب في ان الحركة المستقيمة المختصة بحركات الاجسام المنصرية منقطعة طريقا غير ما سلكه المشاؤون. وتقريره: ان الاجسام المنصرية ميتة لا حياة لها. فلا تكون حركاتها ارادية فهي اما طبيعية او قسرية. والاجسام المتحركة بالطبع لا تتحرك به الا لفقد ملائم وموافق لها، فاذا وصلت الى الاحياز الثلاثة لها ولقت حتى لو كان مع الجسم جميع ما يلائمه ويوافق ويخرج وجوده له لذاته، فانه لا يمكن ان يتحرك اصلا او ينتع ان يطلب ما لا يلائمه ولا يخرج وجوده له؛ ولهم برهان يدل على ان كل جسم طبيعي فله حيز طبيعي يلائمه لا يفارقه الا بالقسر، ثم يعود اليه بالطبع، فاذا وصل كل واحد من الاجسام الطبيعية الى الحيز الطبيعي الملائم له سكن فيه ولزمه، فالحركات الطبيعية منقطعة.

واما الحركات القسرية، فهي اما قسر عن الطبع، لو عن الارادة، وذلك اما يتصور في الاجرام المنصرية المتناهية، فيلزم تهاى الحركات القسرية، ويظهر ان جميع ما تحت تلك القسر من الاجسام التي يمكن ان تتحرك بالارادة من انواع الحيوانات لا يحتمل الحركة الدائمة لعدم بقاء الاجسام الحيوانية دائما لوجوب تحليل تراكيبها لتتأوى قوى الاجسام مطلقا. فجميع الحركات الدائمة تحت تلك القسر منقطعة متناهية، وقد ثبت لنا بالبرهان السابق وجوب حركة دائمة لا ينقطع هي الملة لحدوث الحوادث الدائمة الغير منقطعة. واذا امتنع ان تكون تلك العناصر المستقيمة الحركة تبين ان تكون الحركة الدائمة لا تنصير للافلاك، وهي دورية، لما علمت ان الحركات الفلكية لا يمكن ان تكون بالاستقامة او بالطبع والقسر. فهي دورية ارادية. واذا كانت للحركات الفلكية دائمة غير منقطعة، وهي اعراض قائمة باجسام الافلاك وحالة فيها، فيجب بالضرورة ان تكون اجرامها العاملة لتلك الاعراض الدائمة دائمة لا تتخلخل ولا تتكون ولا تنفسد ولا تفصل، بل هي

أجسام شريفة وحركات كريمة دلالة الوجود فيها سر الله الاعظم والسلطان الاكبر
 واصل وجرى التركيب العنصرى والواجب لذاته. والافلاك المجردة، وإن لم تكن
 متحركة بذاتها، فهي محركة بالشوق والعشق، كما يحرك العاشق معشوقه بالشوق
 والعشق وإن لم يتحرك.

قوله: وقد تكون الافلاك.

5

القول: لما كانت الامتدادات الجسمية المارة بنقطة واحدة القائم بعضها على
 بعض على قوائم ثلاثة، وكان لكل امتداد منها طرفان، فامتدادان منها طرفا
 لا امتداد الطول باعتبار قامة الانسان وُسْمان «التوق»، وهو ما يمل رأس الانسان
 بالطبع؛ و «التحت» وهو ما يمل قدمه بالطبع؛ وامتدادان آخران؛ هما طرفا
 الامتداد المرض باعتبار عرض قامته وُسْمان «اليمين» و «الشمال»، فاليمين 10
 اقرب جانبها بالطبع، والاغلب؛ والشمال اضيقها بالطبع، والاغلب؛ وامتدادان
 آخران؛ هما طرفا الامتداد السمكى باعتبار ثخن قامته وُسْمان «القدام» و
 «الخلف»، فالقدام ما يمل وجهه بالطبع؛ والخلف ما يمل قفاه، هذا كله بحسب
 الوضع. ثم استعملوه بعد ذلك في سائر الحيوانات والاجسام، حتى في الفلك
 فسموا الجانب الشرقى منه «يمينا» لظهور قوة الحركة منه؛ والجانب الغربى منه
 «شمالا»؛ ووسط السماء الظاهر «قداما»؛ ووسط السماء الخفى «خلفا»؛
 وجانب القطب الشمالى «علوا»؛ وجانب القطب الجنوبى «سفلا». كل ذلك نسبة
 بالانسان، فانهم سمو عالم الافلاك بما فيه «الانسان الكبير»، كما سمو
 الانسان «عالم صغيرا»؛ وتوهموا الفلك «فلسانا منطجما» على قفاه ورأسه الى
 جهة الجنوب ورجلاه الى الشمال ورجليه الى الشرق والايسر الى المغرب، على
 20 ما ذكرنا جهاته.

قوله: «وغير ذلك من الجهات» يريد به الشرق والتحت والخلف والقدام على

الوجه المقرر.

أقول: ويتبين فيها نقط الإضافات، وفي بعض النسخ وتغير فيها نقطة الإضافات، أي يتغير في الأفلاك نقط الإضافات التي تتبين بسببها الجهات الست؛ لا أن تلك لذاته جهات ست، فانه لولا نقط الإضافات المترجمة فيه بالنسبة إلى المشرق والمغرب والشمال والجنوب ووسط السماء والنسبة إلى أنه إنسان مضطجع لم يتبين فيه الجهات الست.

قال الشيخ:

نكتة

(179) أعلم أن الشمس إذا غربت لم ترجع إلى مشرقها إلا بشمام حركة دورية، ولو رجعت قبل تمام حركة دورية لطلعت من مغربها؛ وأعلم أن النهار ليس إلا من طلوعها فينتهي لئلا، وليس كذا، وعلمت وجود المصعد، وأن السفل بالمركز والأرض عنده؛ ولو جاوزت المركز من أي جانب فمضى كانت قاصدة إلى العلو ولا يلائمها، وسيأتيك كيفية أمره وجميع الحوادث التي عندنا هي من آثار حركات الأفلاك، وهي عدة حدوث الحوادث، ولا تقع الأفلاك تحت الكون والفساد والتركيب من بساط، والا لزمت التمثل وعدم دوام الحركات والحدوث الموجب لتقدم حركات وبرازخ أخرى عليها مبجلة دائمة.

(180) وأعلم أن الأفلاك في حركاتها ومناسبات حركاتها ومقابلاتها وغير ذلك أيضا متشبهة بمناسبات الأمور القدسية وأشعة الأنوار القاهرة. ولما لم يمكن لها الجمع بين جميع الأوضاع والكواكب كل منها بحجب بعضها عن بعض، فلم يكن يمكن^{٢٢} مقابلة بين الكل وعدم حجاب ومناسبة بين الجميع، كما في عالم القواهر، إذ في البرازخ أبعاد وحجب، فحفظت ذلك على سبيل البدل حتى يصير آتية في الأكوار والدوار على جميع المناسبات على طريق التعاقب والاستئناف.

(181) وليس على ما يفرضه اتباع المشائين من أن كل فلك في حركات

الكثرة^{٥٢٤} متشبه بواحد من جميع الوجوه. فان الافلاك كثيرة، وحركاتها مختلفة، والفرس على ما صرحوا به حركة الكواكب، فالكواكب تارة واجمة وتارة مستقيمة^{٥٢٥} وتارة في الاوج، وتارة في الحضيض. فكيف يكون تشبهها بشئ واحد، وهم لا يقولون بالاشرافات لتكثر المناسبات الدورية؛ فليس اذن حركاتها على اختلاف احوالها الا لمناسبات لشدة واتوار في المعشوقات وليس نسب بعضها الى بعض الا تابعة لمناسبات المعشوقات بعضها الى بعض. حتى تأتي في الاكوار والادوار على النسب القاهرة التي يمكن التنبيه بها ثم تستأنف. والمشافين في هذه الشبهات اعترفوا بضرب المثال الذي ردوا فيه على المتقدمين مما يدل على كثرة المعشوقات، هو ان معشوق الافلاك في حركاتها لو كان واحدا، لشابهت الحركات، وتعلم انه لو كانت البرازخ العلوية بعضها على لبعض، لكانت العلولات مشبهة في حركاتها بالمثل عاشقة لها وليس كذا.

اقول: يريد ان يبين ان حركات الافلاك دورية فامة تتم الدورة في كل يوم وليلة، وانها على حدوث العادات وانها لا تتكون ولا تفسد. ويذكر بعض النسبة التي بين الانوار القاهرة والافلاك. فقال: «ان الشمس اذا غربت»، «داي» في الافق الغربي لم ترجع الى الافق الشرقي الا بعد تمام الحركة الدورية. ويدل على ذلك انها لو رجعت الى الافق الشرقي قبل تمام الحركة الدورية لوجب ان تطلع الشمس من مفرها بعد غروبها، ولزم من ذلك ان ترجع اليها ويتثنى سرّة أخرى، لان النهار عبارة عن مدة طلوع الشمس. ونحن نرى انها اذا غابت لم ترجع الى المشرق الا بعد مدة تقطع فيها النصف الآخر من الارض الذي تحتها. فالافلاك كلها متممة لحركاتها الدورية الا وادية. وقد علمت فيما سلف وجود المحدود، وانه تحدد بذاته جهة العلو ومركزه جهة السفلى؛ وان الارض في مركزه ينطبق

^{٥٢٤} ط، الكثيرة^{٥٢٥} ط، الكوكب تارة واجمة وتارة مستقيمة

مركز ثقلها على مركزه غير مقارفة له ولو جاوزت المركز متحركة عنه الى اى جانب
فُرض . كانت متوجهة قاصدة الى جهة الطور . اذ التحرك مهما كان متحركا نحو
المركز . فحركته الى السفلى . فان تحرك عن للمركز الى اى جانب كان . فحركته الى
الطور ولا يلائم الارض الا جهة السفلى دون جهة الطور على ما يأتى بهانه . وجميع
الحوادث التى عندنا فى عالم الكون والفساد فهى من آثار الحركات الفلكية . واعتبر
بالفتاء عند استيلاء البرد . وقلة الرطوبة فى انواع النبات . وضعف القوة الحاسكة
للأوراق . وقلة النمو والنمو فيه . وهرب الحرارة وكثرة النمو والنمو فى الربيع عند
وصول الشمس الى الاعتدال . وكثرة الحرارة وشدة نمو البطح والظهار والفتاء عند
زيادة نور القمر مع كثرة المد فى البحار . وغير ذلك من الآثار الكثيرة المذكورة فى
كتب احكام النجوم .

30

والحركات الفلكية على حدوث الحوادث ولا يجوز وقوع الافلاك تحت
الكون والفساد ولا تركيبها من البسيط . اذ لو جاز كونها وفسادها وتركيبها من
البسيط^{٢٦} . وكل ذلك حادث لا بد له من على حادثه والحوادث انما تكون من
حركات الافلاك . ويلزم من هذا الحدوث الموجب لعدم الاجرام الفلكية وحركاتها
وجود اجرام فلكية محيطة دائمة للحركة وتكون مقدمة على تلك الاجرام الفلكية
المفروض كونها وفسادها وتركيبها من بسيط مؤثرة فى تلك الافلاك الكائنة
الفاسدة . وذلك محال كما عرفت .
قوله : واعلم ان الافلاك .

31

القول : ان الافلاك حركاتها المتفقة ومناسبات تلك الحركات واجتماعات
كواكبها ومقابلاتها وتلاقياتها . وسائر اتصالاتها . وغير ذلك من المناسبات الفلكية .
كلها متشبهة لمناسبات الانوار العقلية والاشعة القاهرة النورية الموجودة بين تلك
الانوار المجردة . فذلك المناسبات العقلية المحفوظة لمتشابهة . التى بين الانوار القاهرة

20

المجردة التي تحصلها الافلاك بالحركات، طالية التشبه بتلك المناسبات العقلية
 الآتية عليها في الادوار الطويلة على سبيل التعاقب شيئا بعد شئ. فاذا تحركت
 حركة تطلب بها نسبة معينة عقلية، فلا بد وان يفرض العقل المنطق هيأته النورية
 الروحانية المناسبة تقتضيه تلك الحركات على كل قابل مستعد لتلك المناسبة من
 5 الجواهر النفسية^{٢٧} والجرمانية. والمراد بتأثير الاجرام الفلكية، هو نفوذ الانوار
 الكواكب في الاجرام بسبب الحركات المقترنة لاجتماعها واتصالها بالانصالات
 المختلفة من المقابلة والتسديد والتثليث والتوزيع، وغير ذلك من الاحوال.
 فيستبعد الاشياء بذلك لان يفرض العقل الهيات النورية والظلمانية المقترنة لتلك
 النسبة. ولما لم يمكن للافلاك الجمع بين جميع الاوضاع دفعة واحدة، وكانت
 10 للكواكب اجرام محجب بعضها بعضا كذلك، فلا يمكن المقابلة بين الكل ولا عدم
 الحجاب بالكلية من الاجرام العلوية والمناسبة بين جميع تلك الاجرام، كما تكون
 العوالم المجردة النورية التي لا حجاب بينها ولا ستر بخلاف الهياكل الجبرية التي
 يلزمها ابعاد وحجب فعظمت الجواهر العلوية تلك المناسبة العقلية على سبيل البديل
 والتعاقب، حتى انها تأتي على جميع تلك المناسبات العقلية بالحركات الدائمة
 15 الدورية في الادوار والاكوار على سبيل التعاقب في الاستئناف، هذا مذهب
 المشركين.

واما ما يراء اتباع للمشائين ان كل فلك يشبه في حركاته الكثيرة بممشوق
 واحد من جميع الوجوه، وهو عقل نوري مجرد، وهذا ليس بمبين. فان الافلاك
 كثيرة وحركاتها مع كثرتها مختلفة وقد صرحوا في كتبهم بان الفرض من حركة
 20 الافلاك انما هو حركة الكواكب لتصل لشمعتها المختلفة بعضها ببعض الى اجزاء
 العالم واقطاره على النسبة للفاصلة العقلية، يظهر بذلك انواع الكائنات، ثم ان
 الكوكب تختلف حركته، فتارة تراه واجما، وتارة أخرى مستقيما، وأخرى في

- الاجزاء او العنصر، الى غير ذلك من الاختلافات لتوافقه في السيارات المنفتحة الى عدة افلاك على ما هو مذكور في علم الهيئة . فكيف يصح ان يكون ذلك الاختلاف الكثير تشبها بعقل واحد بسيط ؟ وهم لا يقولون بكثرة الاشراقات العقلية للنسبات التنويرية المقتضية لكثرة الانوار العقلية على ما هو رأى الاشراقيين الفاضلين . فالحق ان حركات الافلاك الكثيرة على اختلاف احوالها وتباين مطالها 5 ليس الا لنسبات الانوار العقلية والاشعة التنويرية الموجودة في المعشوقات القاهرة بعضها مع بعض على الوجه الافضل . حتى ثانی على تلك النسب العقلية القاهرة والادوار والاكوار الطويلة التي يمكنها التشبه به على التدریج بسبب الحركات . ثم يستأنف ويحصل تلك النسب مرة أخرى من اول الدور شيئا فشيئا . فذلك الحركة الدورية على الترتيب العقل الذي في الانوار المجردة . حتى يأتي عليها مرة أخرى . 11 وهكذا الى غير النهاية كلما استوفت تحصيل النسبات العقلية المترتبة بالحركات المترتبة على الترتيب والتدریج استأنفت دورا آخر . وجماعة المشائين اعترفوا في هذه التشبهات العقلية بضرب من المثال الذي ذكره وردوا فيه على القدماء . وهو ان اشخاص كل نوع لها أمر واحد عقل يطايقها . هو مثالها وصورتها . الا انهم يقولون ان هذا المثال غير قائم بذاته . كما يقول به ارباب الانوع . بل هو في 15 الذهن . وما استدل به المشائون على كثرة المعشوقات العقلية ان مقصود الافلاك في حركاتها ان كان هو التشبه بمعشوق واحد عقل وجب تشابه حركاتها في الجهة . وليس . ولو كانت الاجرام الفلكية بعضها مثلا لبعض للزم ان تكون الحمولات متشبهة في حركاتها بطلها الماشقة لها . فتشابهت حركاتها في الجهات وليس الامر كذلك . وهذا موضع شريف لا بد من بسطه . فان نفسي ما سمحت 20 بتركه لانه موضع مفيد فيه دقة وبيان ان لذوات العقلية وهياتها واحوالها كلها متناهية متعينة مترتبة مضبوطة وكذا ما بينها من النسبة العقلية واللذوات العقلية مع هياتها على اللذوات الجسدية وهياتها . وبالعجلة . فكل ما في العالم العقل يسرى

الى العالم الحسنى والمثال على مناسبات محفوظة. فإذا أخذت الاخلاق في الحركات
من اول الدور وراعت النسبة العقلية التي تريد استيفائها على الترتيب والتدرج لا
تزال مستخرجة لتلك النسب باستخراج الاوضاع بالحركات حتى تأتي عليها ، فإذا
تم استيفاء النسب الموجودة في عالم العقل بالحركات وهبطت بأسرها الى العالم
الجسماني قامت القيامة ويتم ذلك في الالوف الجمة العظيمة ، ثم يستأنف المرد الى
دور آخر وجميع ما على الفلك من الصور والاحوال والخواص والاعمة المختلفة
التأثير وما يوجد من العجايب على الارض وغيرها من الاجسام العنصرية . فكل
ذلك هابط من العالم المثلث وأثر من آثار نسبة روحانية من تلك المناسبات والخواص .
وإذا كان الأمر كذلك ، فلا معنى لقول القائل: لو كانت هذه الصور كذا ، ولم
خفت ، ولم كانت الحركة الفلانية وأثرها كذا . وأن الجواب في الكل: أن العالم
الجسماني يحذوا حذو العالم المثلث ، فهو ظله والظل تبع للظلول . وكل حادث
حدث لا بد له من علة حتى ينتهي الامر في الاخير الى انه أثر مناسبة من
المناسبات العقلية وسريان خاصية من الخواص العالية الثورية . فانهم ذلك .
قال الشيخ :

فصل

«في تنمة القول في القواهر الكلية الطولية والمرضية

وفي أزلية الزمان وأبديته»

(182) ولما كان للاتوار القاهرة ايهماج بنسود واحد هو نسود الانوار ،

حصل^{٢٨} منها برزخ واحد لفترة مشترك . والقواهر التي انصبت المنصريات نازلة

في الرتبة عن القواهر المالية اصحاب البرازخ العلوية . وحصل منها برزخ ضامة

للبرازخ العالية متأثرة عنها طبعاً . ولها مادة مشتركة تقبل الصور المختلفة ، ناهركة

ايضا مشتركة في الجوهرية لتشبه بمشقوق واحد هو الثور الاعلى . وهي ^{٥٢٩} منقطة في الجهات لاختلاف مشقوقاتها التي هي الانوار القاهرة : الاشتراكات بازاء الاشتراكات في السموات والارض . والافتراقات بازاء الافتراقات . والمفترقات بازاء المفترقات : فحصلت جهات الفيض كثيرة متشعبة .

- 5 (183) وعلم ان تقدم القواهر بعضها على بعض تقدم عقل لا زمانى . والقواهر لا يقدر البشر على احصائها وضبط ترتيبها . وليست هي ذاهبة في الطول فحسب ، بل منها متكافئة . فان الاعلمين بجهاتها الكثيرة النورية او مشاركة بعضها مع بعض يجوز ان يصدر ^{٥٣٠} عنها وجود انوار القاهرة متكافئة . ولولا ذلك ، ما حصلت انواع متكافئة . وما يحصل من انوار القواهر عن القواهر الاعلمين باعتبار مشاهدتها لصور الانوار ولكل عال ، اشرف مما يحصل من جهة الاشعة . 10 وفي الاشعة مراتب وطبقات . ففى القواهر اصول طويلة قليلة الوسائط المتشابهة والجوهرية . هي الالهات : ومنها عرضية من اشعة وساطية على طبقات .

- (184) وعلم ان الزمان هو مقدار الحركة اذا جمع في العقل مقدار مقدمها ومتأخرها . وضبط بالحركة الهيوية ، فانها اظهر الحركات . وتحدث من تأخيرك لامر . اذا ادى الى فوات ما يتضمن تقدمه . ان اسرا ما قد فاتك ، وهو 15 الزمان . وتعرف انه مقدار الحركة لما تفرق من التفاوت وعدم الثبات . والزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدأ زمانى ، فيكون له قبل لا يجتمع مع بعده . فلا يكون نفس العدم . فان العدم للثنى قد يكون بعد . ولا اسرا ثابتا يجتمع معه . فهو ايضا قبلية زمانية ، فيكون قبل جميع الزمان زمان . وهو محال . فالزمان لا مبدأ له . 20 (185) ومن طريق آخر قد عرفت ان الحوادث تتشعب على غير متناهية لا تجتمع . فاستدعت حركة دائمة . ولا بد وان تكون لمحيط . وقد عرفت

دوامه من طريق آخر. والزمان أيضا لا مقطع له، إذ يلزم أن يكون له بعد؛
وبعد ليس عديمه، إذ قد يكون العدم قبلا، ولا شيئا ثابتا، كما سبق. فيلزم أن
يكون بعد جميع الزمان زمان، وهو محال. وتعتبر القليلة والبعدية بالنسبة إلى
الآن الوهي الدنمى، والزمان الذى حواله؛ فالأقرب من أجزاء الماضى إليه بعد،
والأبعد قبل، والمستقبل بخلاف هذا؛ والا يتجه لشكال التشابه.

(186) والقبض ابدى، إذ القاعل لا يتغير ولا يتقدم، فيدوم العالم
بدوامه. وما يقال «أن القبض لو دام، لساوى بعده» لا يلزم، لما دريت أن النهر
يتقدم على الشعاع، وأن كان قد استدل^{٥٢١} بوجود الشعاع وعدمه على وجود النهر
قبله وعدمه قبل عدمه فيما يمكن ذلك. أما الموجب فى نفسه لا يساوى ما
يوجبه بل هو منه وبه.

(187) وأما ما يقال «أن الحركات مجتمعة فى الوجود لأن كل واحد صار
موجودا، فيكون الكل قد صار موجودا»، ففاسد. إذا الحركات المتعاقبة مستحيلة
الاجتماع، ولهذا قد صبح عدم النهاية فيها. ولا^{٥٢٢} مجسوم لها، لأنها كما
وجدت عدت. وبرهان وجوب النهاية دريت أنه انما يتناق فيما يمكن اجتماع
آحاده وله ترتيب، ولا كذلك الحركات. ونفرض المحال ليجتنى على جهة استحالة
شئ، عرفت بطلانه. والعلل التى وجب فيها النهاية هى الذوات الثابتة اللداسة.

(188) وما يقال «أن الحركات أن كانت عديدة النهاية، يلزم منه أن يكون
كل حادث منها متوقف على حصول ما لا ينتاهى» فلا يحصل، فهو غلط. لأن
المتوقف على النهر المتناهى الذى هو متنع انما يكون إذا كان النهر المتناهى المترتب
لم يحصل بعد؛ فما يتوقف عليه لا يحصل أبدا. أما إذا كان النهر المتناهى
ماخيا ويكون الحادث ضرورى الوقوع بعده، فهو نفس محل النزاع.

٥٢١ يش : ش : طه يستدل. من استدلل

٥٢٢ طه فلا

(189) والذي يقال «ان الآن هو آخر الماضي فيتناهى» فان عني به انه

آخر لا آخر بعده، فهو كلام قاسد. وان عني به انه آخر ويكون بعده ادوار
أخرى كل منها آخر ما قبله، فهو^{٥٢٢} صحيح. فانه آخر هذا الماضي وهو اول ما
سيأتي اذا جعل مبدأ، وكل^{٥٢٣} واحد من الزمان في جانيه، اعني الماضي
والمستقبل، لا يتناهى. وكثيرا ما يشهدون هؤلاء حكم الجميع بناما على الحكم
8 على كل واحد كما يقال: كل واحد من الحركات مسجوق القدم، فالكل كذا^{٥٢٤}.
وقد دريت انه لا يلزم، فان لك ان تقول: كل واحد من اعداد السواد هل هذا
المحل ممكن الحصول في زمان واحد محدود. ولا يمكنك ان تقول: الجميع كذا،
للا يلزم من الحكم على كل واحد الحكم على الجميع.

- اقول: يريد ان يبين كيفية حصول تلك الثوابت وبعض الاجسام عن
10 الانوار القاهرة النورية. فذكر ان الانوار القاهرة المجردة، لا لم يكن بينها وبين نور
الانوار حجاب، فهي تشاهده دائما وتتهيج به غاية الارتفاع والسرور، اذ لا ائذ
من مشاهدته ولا اكمل من معانيه جماله وجلاله. فيحصل من هذا الارتفاع
المشترك بنور الانوار بسبب الفقر المشترك بين تلك الانوار القاهرة بمرزخ واحد، هو
15 الثوابت بما فيه من الصور والكواكب. وقد عرفت ان كل تلك من الافلاك الجزئية
وكل كوكب من الكواكب وكل نوع من الانواع المنصرية بسيطها ومركبها له رب نور
من الانوار المجردة العقلية هو الواسطة في وجوده من نور الانوار. واصل الوجود
بالانوار القاهرة المنقضية للمعاصر ومركباتها ضعيفة النور فاذلة الرتبة عن الانوار
القاهرة المنقضية للبرازخ المتعدية الشديدة النور. ولما كانت الانقسام^{٥٢٥} المنصرية

^{٥٢٢} ط ١ + كلام. س ١ - كلام

^{٥٢٣} ط ١ - وهو. س ١ + وهو

^{٥٢٤} ط ١ بالقدم. نيلزم منه ان يكون

^{٥٢٥} س ١ الاجسام

خاضعة للانجرام الفلكية متأثرة عنها قاطعة فيها ، ويجب أن يكون من ارباب
اصنامها كذلك . فكذا كانت القواهر التي اقتضت المنصريات نازلة في الرتبة
العقلية عن القواهر التي اقتضت الفلكيات وحصل منها بموازج خاضعة بالطبع
للبرازخ العلوية متأثرة عنها ومتعلقة بالطبع ولها مادة مشتركة بين جميع الصور
المنصرية المختلفة . كما اشتركت الافلاك لها في للحركة الدورية لتشبهها بمشوق
واحد هو النور الاعلى نور الانوار ؛ وانفردت في للجهات المختلفة لاختلاف
معشوقاتها ومشوقاتها التي هي الانوار المجردة القاهرة . فالاشتراكات العقلية في
الفكر بازاء الاشتراكات المادية في المنصريات والحركات في الفلكيات ؛
والانفردات العقلية في شدة النور وضعفه ؛ واختلاف الاستغناء والنورية بازاء
الانفردات من اختلاف الحركات في الجهات في الفلكيات ؛ واختلاف الصور في
المنصريات ؛ وكذا المنفردات في الانوار المجردة من شدة النورية وضعفها في ذواتها
بازاء المنفردات ؛ ثم اختلاف جواهر المنصريات بالنوع ؛ والفلكيات ؛ اما بالنوع
على قول ، او بالمواضع على قول . فحصلت جهات اللغوض كثيرة شديدة لكثرة
انواع الموجودات واصنافها ومناسبتها . ولما كانت الانوار المجردة القاهرة بعضها
علة وبعضها معلول كان بعضها . وهو العلة متقدما على المعلوم منها . بالذات والعقل
لا بالزمان . والتقدم الذاتي للمخل من الزمان ، وغيره من التقدمات .

والانوار المجردة القاهرة كثيرة جدا ، وهي اكثر من قطرات البحار وذرات
الرمال لا يتمكن احد من البشر ان يحصيها او يضبط شريعتها او يعرف جميع
مناسبتها ، على ما ينبغي . وليست . كما هرقت ، ذاهبة في الطول مترتبة نازلة في
سلسلتها الطولية بحيث يكون العالي علة للسافل الى آخر المراتب . بل هي متكافئة .
فان الطريقة الطولية الاعلى وما في ذواتها الشريفة من الجهات للكثيرة النورية التي
في كل واحد او بمشاركة بعضها مع بعض يجوز ان يصدر ويقتض وجود جواهر
نورية القاهرة متكافئة . وهي التي لا يكون بعضها علة لبعض . بل يكون عللها

خارجة عنها . ولولا وجود انوار متكافئة من الطبقة العرضية ، وهى ارباب الاصنام
 السرعة ، لم يوجد انواع من الجواهر الجسمانية متكافئة . فان تكافؤ المعلولات
 الضمنية يدل على تكافؤ عللها التورية ارباب الاعتنام النوعية فان كل ما فى العالم
 الجسمانى ، من الانواع وما فيها من الاعراض ، فهى آثار وظلال لانواع وحيثات
 تورية عقلية . فاذا اعدت الحركات الفلكية والاضلاع الكوكبية الانواع المنصرفة
 5 لأمر من الاسود الجهرية او العرضية لقاض العقل : لمقارن الذى هو رب ذلك النوع
 المستمد حياته العقلية المتناسبة المناسبة لاعداد الجرمى الشعاعى المناسب ايضا ؛
 فالمناسبات عقلية ، والمناسبات سارية فى هذا العالم ، فكل نور مجرد فيه مناسبات
 كثيرة يحصل لى كل شخص من صنمه بحسب استعداده شئ من تلك المناسبة
 10 وبحسب كمال استعداده وضمفه يختلف قبوله لتلك المناسبة العقلية ؛ وبالمجمل كل
 ما فى عالم الاجرام ، من المجايب والشرائب ، فهو من عالم التورى الثقال ؛ وكل ما
 يحصل من الانوار المجردة القاهرة عن القواهر العالية الطولية الاعلى باعتبار
 مشاهدتها لنور الانوار . فكل نور عقل عال ، فهو لشرف ما يحصل منها من جهة
 الاشعة الاشراقية ؛ وفى الاشعة العقلية كثرة ولها مراتب كثيرة وطبقات متعددة ،
 15 فى الانوار القاهرة التورية اصولية طويلة قليلة للوسائط الشعاعية والجهرية ، فان
 هذه الطبقة مرتبة . فكل عال علة لما حوته الى آخر المراتب وتسمى هذه الطبقة
 «الامهات» ، اذ منها تنشا جميع الموجودات من العقول والنفوس والاجرام والحيات ،
 وما الطبقة العرضية ، وهى العاصلة من اشعة الطبقة العالية ، وهى على طبقات
 كثيرة متكثرة الوسائط انشعاعية الكثيرة التركيب بعضها بعض ، فيحصل من كل
 20 تركيب وجملته منها شئ من الانوار القاهرة والنفوس والاجرام ، ولا ترتب فى هذه
 الطبقة ، بل بينها تكافؤ من وجوه . كما كان بين اصنافها تكافؤ نورانى . اى تكافؤ
 عللها التورية .

قوله ، واعلم ان الزمان .

أقول؛ ليس الزمان نفس الحركة من حيث هي حركة، بل هو مقدار له. لأن الحركات اشتركت في معنى الحركة واختلفت فيما تتقدر به. وما به الاشتراك غير ما به الاستياز. فالتقدير مظاهر للحركة من حيث هي حركة. فالزمان مقدار الحركة. إذا جمع في العقل مقدار متقدما مع متأخرها، فإن الزمان مقدار لمطابقتها للحركة المطابقة للمسافة المتقدرة. وكل ما طابق المتقدر فهو متقدر ولأن الزمان له مقدار امتدادى يختلف بالتلة والكثرة بحسب الاعتبار؛ فإن السنة اعظم من الشهر الاعظم من اليوم الاعظم من الساعة. وكل مقدار، فهو مقدار لشيء. وإذا لم يكن مقدار أمر ثابت وإلا ثبت، فهو مقدار أمر لا يتصور ثباته. وهو الحركة المتجددة التي لا ثبات لها. فالزمان مقدار الحركة التهر ثابتة إذا جمع في العقل متقدما ومتأخرها، فانهما يهتزمان في العقل دون الخارج. فاجزاء الزمان لا تجتمع في الخارج بعضها مع بعض بخلاف اجزاء المسافة المتجددة^{٥٢٧} اجزائها بعضها مع بعض. قوله؛ وضبط للحركة اليومية فانها تظهر للحركات.

أقول؛ لما كان الزمان مقدار للحركة، وكان الزمان لا مقطع له، وكانت الحركة الدورية غير منقطعة، وجب أن يكون الزمان مقدار حركة مستديرة. فإن المستديرة لها مقطع، فاستحفظ الزمان وضبط بأظهر الحركات المستديرة، وهي الحركة اليومية، إذ الحركة الضابطة للزمان والمستحفظه له هي التي توجد بها الساعة واليوم والليلة والامس والشهر والسنة. وليس ذلك الا الحركة اليومية التي هي أظهر الحركات. فهي الحافظة للزمان وهي حركة الجرم الاخصى من المشرق الى المغرب. ولا يطلق الزمان الا على حركة. والكافة يعرفون ذلك ولا يثوتفرون فيه ويجمعون من اعداد حركة يوما. او شهرا. او سنة. او دورا.

قوله؛ وتعدس من تأخيرك لأمر. إذا أدى الى قرات ما يتضمن تقديمه. ان أسرا ما قد فاتك.

اقول: اعلم ان النهار والليل لا يتكرهما احد . فاذا فرضت من الصباح ان فرسا تحرك الى الليل بقوة معينة فقطع عشرة فراسخ . فانه لما ابتدأ بالحركة من الضحوة بتلك القوة الى الليل فانه لا يقطع عشرة فراسخ . بل دون ذلك . وكذا عند الظهر على نسبة مقدارية . فبالضرورة قد فات على القرس المتحدى من الضحوة : والظهر شيئا ثابتا له وله مقدار . فان له نصفاً وسدساً وثلاثاً . وغير ذلك . وليس 5 مقداره مقدار المتحرك والمحرك والمسافة . فان هذه ثابتة وهو غير ثابت . فهو مقدار ما لم يثبت . وهو الحركة . فالزمان مقدار الحركة من جهة التقدم والمتأخر الغير المتجهين . والى هذا اشار بقوله «وتصرف لئه مقدار الحركة لما يرى من التفاوت وعدم الثبات» .

قوله . والزمان لا ينقطع .

اقول: هذا حكم عقل شريف . وهو ان الزمان لا بداية له ولا نهاية . وبيان ذلك انه لو كان له بداية . لكان عديمه قبل وجوده . والقبل ايضا من الزمان . فيلزم ان يكون له قبل لا يجتمع مع بعده . وهذا القيل ليس كقبليه الواحد على الاثنين المتجمعة معها . فان حال الكون لا يجتمع مع حال اللاكون . ثم اذا حدث 10 شي آخر لم يكن موجود لحال وجود الاول ففى حال وجود الاول لم يوجد الثانى . فهو قبل آخر . وهكذا ما بعد الثانى والثالث الى غير النهاية . وهذه القبلات المتجددة ليست نفس عدم الحادث ولا فاعل للحادث ولا امكانه ولا جوهره او عرضا ممكن الثبات . فان كل واحد منها قد يكون موجودا قبل الحادث وبعده . والقبلات لا يتصور ان يكون مع الحادث ولا بعده . وهذه القبلات بعضها اقرب 15 وبعضها ابعد . وهى قابلة للزيادة والنقصان . وكل كذا . فهو مقدار لما لا ثبات له . والا لثبت . فهو مقدار ما لا ثبات له وهو الحركة . فهنا يدل على ان ماهية الزمان موجودة . وهى مقدار الحركة التى لا ثبات لها . ويدل ايضا على ان الزمان لا مبدأ له لان هذه القبلات قبلية زمانية ايضا . فلو كان له مبدأ لكان له قبل غير مجتمع

مع ما بعده ، وهو الزمان . فيلزم ان يكون قبل الزمان زمان . وهو محال مع لزوم محال آخر ، وهو انه يلزم من فرض عدم الزمان حصوله . وبهذا استدل بعض الاوائل بان الزمان واجب الوجود لذاته . واجيب : بانه لا نسلم انه يلزم من فرض عدم الزمان بعد وجوده محال . بل يلزم من فرض عدم الوجود بعد الوجود زمان آخر ، لانه يلزم من عدم ذلك الشئ الزماني وجود ذلك الشئ الزماني حينه . ثم لِمَ قلتم ان كل ما لزم من فرض عدمه بعد وجوده محال يكون واجبا ، وهو وجود العلة دون المعلول مع عدم لزوم وجوب ذلك المعلول لذاته . فذلك المحال لم يكن لازما من مجرد عدمه . بل من وجود العلة بدون المعلول . ولو لزم المحال من عدمه فقط لكان ما في الموضوعين واجب الوجود ، وهو محال .

قوله : ومن طريق آخر .

اقول : ثبت له من طريقين دوام الحوادث الى غير النهاية . فالطريق الاول ، ما ذكره ان كل حادث لا بد له من علة حادثة وكذا يكون لعلة علة حادثة . لحدوثها وهكذا الى غير النهاية ؛ والطريق الثاني ، ما ذكره هاتنا ، وهو ان الزمان لا بداية له . والى الاول اشار بقوله «ومن طريق آخر عرفت ان الحوادث تستدعي عللا غير متناهية لا تجتمع» . لان الحوادث يستلزم ان تكون علة قديمة والا لكان معلوله الحادث قديما ، فلم يكن حادثا ، وانما كانت الحوادث غير متناهية ، فتستدعي بالضرورة عللا حادثة ، وهي الحركة الدورية الدائمة ، ولا بد وان يكون المحيط شامل للكل . وهو المحدد للجهات . وتبين لك فيما سلف دراسته وعدم فساد وانحرافه .

قوله : والزمان ايضا لا مقطع له .

اقول : لو كان للزمان مقطع ونهاية . للزم ان يكون عدمه بعد وجوده . والبعث زمان ايضا كالتقبل . اذ ليس بعده عبارة عن عدمه . اذ عدم الشئ كما يكون بعد الشئ فكذلك قد يكون قبله . وليس ذلك البعض ايضا اسرا ثابتا . والا لثبت

فيلزم ان يكون ذلك البعد زمانا ، فيلزم ان يكون بعد كل الزمان منه شئ . وهو محال . اذ يلزم من غرض عدمه وجوده ، وهو بين البطلان . فليس لكلية الزمان بداية ولا نهاية . ولما كان للزمان من عولوض انحرکه التي هي من عولوض الجسم ، فيكون الكلام في الحركة والجسم كاللکلام في الزمان . وعند ذلك قال ارسطوطاليس : من قال لحدوث الزمان فقد قال لتقدمه من حيث لا يشعر .

8

قوله : وتبهر القليلة والبعدية .

اقول ، الآن طرف وهمي للزمان ، وهو بين الماضي والمستقبل ، به يتصل اجزائها الفرضية بعضها ببعض . ولما كانت الحركة التي منها الزمان وكذلك الزمان لا انقطاع لهما ، اذ كل شئ منهما شئ واحد متصل لا طرف له بالتفعل ، بل بالفرض ، كشعور دفعي بمساسة جسم آخر . وليس للآن وجود غير هذ الوجه . فانك تعلم ان الزمان ، اذا لم يكن له بداية ولا نهاية ، فلا يمكن وجود الآن بالفعل ، فنسبة الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط ، كما ان النقطة طرف الخط فبالآن طرف الزمان فالآن واصل باعتبار انه حد مشترك بين الماضي والمستقبل متصل احدهما بالآخر بسببه . وهو فاصل باعتبار انه يفصل الماضي عن المستقبل . والجملة الآن يطلقونه على معنيين : احدهما الزمان للسفر الذي عن جنبى الآن 15 والوهمى ، كقولك «مشى الآن» و «يمشى الآن» : وهو زمان مرتب بين الماضى والمستقبل ، ويسمى بعض الناس هذا الآن «بالوقت المهيّن» اذا وصل الفلك الى معاداة شئ . وثانيهما ، هو الآن الوهمى الدفعى . فان القليلة والبعدية انما تعتبر بالنسبة الى هذا الآن والزمان الذى حواليه فالاقرب اليه من اجزاء الماضى يُسمى «بعدا» ، والابعد عنه يُسمى «قبلا» . ولما المستقبل فهو بخلاف هذا ، فيسمى 20 «الاقرب» الى الآن الوهمى الدفعى من اجزاء المستقبل يُسمى «قبلا» . والابعد عنه يُسمى «بعدا» ، والا يتحد لشكالك التشابه به . فاننا لو سينا ما يقرب الى الآن الوهمى من اجزاء لثاضى «بعدا» وما يقرب اليه من اجزاء المستقبل ايضا «بعدا»

10

15

20

لزم تشابه اجزاء الماضي والمستقبل . فلا يكون الماضي ماضياً ، ولا المستقبل مستقبلاً ، وهو باطل .

قوله : والفيض أبدى .

اقول : لما كان الواجب لذاته علة لما دونه من الممكنات . وهو متقدم عليها ومفوض دونها ودائم الفرض عليها والمزيج دائم . فيدوم التزجيح . فان الفاعل اذا لم يتغير ولا ينعدم فيلزم لا محالة ان يدوم العالم بدوامه ويستمر وجوده بوجوده . قوله : وما يقال .

اقول : حاصل هذا السؤال يرجع الى الجهل باحوال العلل والمطلولات مع تشييع على الحكماء . وتقريره : ان الواجب لذاته . لما كان علة لوجود العالم ، فكما يلزم من وجود العلة وجود المعلوم ومن دوامها دوامه . فيلزم ايضا من عدمه عدمها ، ومن عدم المعلوم عدم العلة الواجبة للوجود . فيلزم حينئذ مساواة العالم للواجب لذاته . وهو محال .

وجوابه : ان المطلوب الذي بين العلة والمعلوم ليس على وتيرة واحدة ، فان ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع المعلوم . واما ارتفاع المعلوم ، لذاته لا يقتضى ارتفاع العلة . بل يستدل بارتفاع المعلوم على ارتفاع العلة قبله . فان النهر علة للشعاع ومتقدم عليه . فيلزم من وجوده وجوده ومن عدمه عدمه دون العكس . بل يستدل بوجود الشعاع وعدمه على وجود النهر وعدمه قبل ذلك . فالشعاع من النهر لا النهر من الشعاع . فالعلة لا تساوى معلولها فالعالم من العلة دون العكس . قوله : واما ما يقال من ان الحركات مجتمعة في الوجود .

اقول : تقرير هذا السؤال الذي هو بناء على : ان حكم الكل هو حكم كل واحد . وحجتهم ترجع الى ايراد مثال واحد . وهو «كل واحد من الزنج اسود» فيكون «الكل اسود» . فانما كان كل واحد من الحركات مسبقا بالعدم . فيكون الكل مسبقا بالعدم . ويلزم ان يكون العالم حادثا .

والجوابه: ان كل واحد من الممكنات غير الحركة جاز وقوعه دفعة ولا يصح وقوع جميع الممكنات غير الحركة دفعة واحدة، كما صح وقوع كل واحد منها دفعة. فان بعض الممكنات لا يقع الا بترتيب زماني ولان كل واحد من الضدين يمكن حلوله في محل في زمان واحد دون حصول المجموع فيه في ذلك الوقت، فانتفض ما ذكره السائل.

5

ثم ان الحوادث الماضية لا كل لها مجموعي، فانها معدومة، فكيف يصح ان يقال ان الكل مسبوق بالعدم او غير مسبوق؟ فان الموجود من السلسلة في كل وقت واحد فقط، فاذا لم يكن، فكيف موجودا في الخارج لامتناع وجوده الحوادث الماضية والحركات في وقت واحد، فلا يصح الحكم العيني عليه، كما صح في كل واحد لما عرفت ان الحركات اثني لا تحدث الا على سبيل التعاقب يستحيل اجتماعها، ولذلك صح عدم النهاية فيها. فكيفما وجد منها شئ عدم، فلا مجموع لها.

10

واما برهان وجوب النهاية: فانما يصح فيها يمكن اجتماع آحاده ويكون له مع ذلك ترتيب وضعي وطبيعي وليست الحركات المتعاقبة كذلك، وفرض المحال، انتهى اجتماع الحركات والحوادث، ليجتبي على جهة استحالة شئ وهو حدوث العالم، عرفت فيها سلف بطلانه. واما للمل الواجب فيها النهاية، فهي الذوات النورية الناقصة الناقصة المجردة عن المولد.

III

فوله: وما يقال ان الحركات ان كانت هدية النهاية يلزم منه ان يكون كل حادث منها مترقا على حصول ما لا يتناهي.

20

اقول: تقرير هذا السؤال هو ان الحوادث الفلكية لو كانت غير متناهية لزم ان يكون كل واحد منها مترقا على انقضاء ما لا يتناهي، وكل ما كان كذلك فوجوده محال، ينتج ان الحوادث الفلكية في الازل ان لم تتناهي كان وجود كل منها محال، وهو ظاهر الفساد.

والجواب: انكم ان اردتم به التوقف المفهوم للمضى. وهو ان يكون السببان موصوفين بالعدم؛ والاخير لا يوجد الا بعد وجود المعلوم الاول. كيوم السبت المعلوم، فانه لا يوجد الا بعد وجود الجهة المعدومة، فالملازمة متسوعة فانه لا يصح بهذا المعنى ان يكون وقت يمكن ان يقال فيه ان الشيء الاخير يتوقف وجوده على ما لا نهاية له. فان كل ما لا يوجد الا بعد وجود ما لا نهاية له في المستقبل، فوجوده محال. فالتوقف بهذا المعنى انما يقال على اشياء ما حصلت، فمن حيث عدم حصولها انما تكون في المستقبل من الزمان فيكون كل ما يفرض من الحركات والحوادث المستقلة يتوقف على حوادث في المستقبل يجب تنهاى تلك الحوادث المتوقف عليها. وان اردتم به التوقف كونه الشئ المتوقف لا يقع في الوجود الا بعد وجود حوادث لا تنهاى في الماضي. فليس بمحال عند الحكماء، 5
اذ كل حادث يجب ان يسبقه حوادث غير متناهية في الماضي بالتفريق السابق. فكيف يمنع صحة توقف الحوادث على ما لا نهاية له في الماضي؟ فانه نفس محل النزاع واخذ محل النزاع^{٥٢٨} مقدمة في ابطال نفسها مصدرة على المطلوب الاول. قوله: والذي يقال ان الآن.

القول: تقرير هذا السؤال: ان يقال ان الحوادث الماضية لها آخر، وكل ما 15
له آخر فهو متناه. فالحوادث الماضية متناهية. ويان الصغرى ان كل آن حاضره وهو آخر ما مضى، والكبرى قضية. والجواب: ان اردتم بالآن انه لا شئ بعده فيمنع الصغرى. فان مذهب الحكماء ان بعده آتات وازمنة غير متناهية؛ وان اردتم بالآن انه آخر ما مضى بحسب الفرض. فحيث لا يلزم ان يكون لنا آخر لا آخر بعده؛ وان اريد «بالتناهية» في الكبرى ما هو في جانب بداية الحوادث، منعت 20
الكبرى؛ وان اريد ما هو في الجانب الآخر منها كانت النتيجة ان الحوادث الماضية متناهية من الآخر، ولا يلزم تنهايتها من الاول، وليس الكلام في تنهاى الحوادث

من الآخر، بل من الاول. وان كان كل واحد من الزمان من جانبى الآن الفرضى، اعنى الماضى والمستقبل، غير متناه.

رقوله: وكثيرا ما يثبتون هؤلاء حكم الجميع بناء على الحكم على كل واحد كما يقال: «كل واحد من الحركات مسبوق لعدم» فيلزم ان يكون الكل كذا.

- ٥ «اقول»: قد ذكرنا فى السؤال الاول ان حكم الكل على كل واحد باطل، فتقولك «كل واحد من الحركات الفلكية مسبوق لعدم بحركة أخرى ليلزم ان يكون الكل مسبوق لعدم»، وهو ظاهر الفساد لما ذكرنا من انه يصح ان يقال: كل واحد من أعداد السواد يمكن حلوله فى هذا المحل فى زمان واحد. ولا يصح ان يقال: ان الجميع يصح حلوله فى هذا المحل فى زمان واحد. على ما عرفت تفصيله فيما مضى فلا يلزم من الحكم على «كل واحد» الحكم على «الجميع».

10

قال الشيخ،

فصل

«فى بيان أن حركات الافلاك لتبيل أمر قدسى لذيق»

(190) ربما ثبتت الحركات الفلكية دون الحركات من انوار مجردة مدبرة.

- ١5 واشربنا الى أن^{٥٣٩} نور الانوار المجردة المدبرة دون الانوار القاهرة المقدسة من علايق الظلمات، فلما كان النور احسن ما عنده الظلمات، فالاقرب الى الظلمات اهدى عن الكمالات النورية. وعُرف ايضا^{٥٤٠} ان حركات البرازخ العلوية ليست لما تحتها وليست لما تشاله هي دفعة او^{٥٤١} لا تشاله اصلا. لان للعالمين قضيان الى انصرام الحركات للنهل او اليابس. فهو تبيل مقصد نورى شالها الانوار المدبرة من الانوار القاهرة وهو نور سائغ وشعاع قدسى: ولو لم يكن فى النور المدبر فى البرازخ

20

^{٥٣٩} ل. - ان

^{٥٤٠} ط. - ا. ص. - ه. - ليتا

^{٥٤١} س. و

العلوية أمر دائم لتجدد ، ما كانت منها الحركة المتجددة دائما ، إذ الثابت لنفسه لا يقتضى التغير ، ثم ما يتجدد من الانوار المتصرفة العلوية ليس أمرا من الظلمات لما سبق ، فيكون أمرا نوريا من للظواهر متجددا ، وليست صورا علمية ، فانها بالفعل من جهة العلوم بها تحتها من المعلومات حركاتها وكذا بما فوقها . وعلى ما ستعلمه ، ان الضوابط كلها للموجودات العادية متناهية واجبة التكرار ، وليست الموجودات 9 المترتبة القاهرة أيضا متناهية ، وإن كثرت ، فتتأهى العلل والمعلولات . وحركات الافلاك غير متناهية ، فليست الا لامر غير متأهى التجدد مما ذكرناه من الشماخ القدسي اللذيذ .

(191) فالتحريكات تكون مُعدة للاشراقات ، والاشراقات شارة أخرى

- 10 موجبة للحركات ، والحركة المنبثقة عن اشراق غير الحركة التي كانت معدة لذلك ، لاشراق بالعدد ، فلا دور مستتعا فلا زالت الحركة شرط الاشراق ، والاشراق تارة أخرى يوجب الحركة التي بعده وهكذا دائما . وجميع اعداد الحركات والاشراقات مضبوطة بعلم مستمر وشوق دائم . وتوالى للحركات على نسق واحد في الافلاك لتوالى الانوار الساطعة على نسق واحد في الانوار المدهرة .

- 15 (192) ولما كان الفلك وقاعله متشابهي الاحوال ، فكان شكل الفلك متشابه . ولا متشابه في وضع ما يفرض له اجزاء غير الكرى ، وكذا كل برزخ بسيط . ولما لم تكن المدهرات البرازخ العلوية الملايق الشهوانية والنفسية وما بينهما عن عوالم انوار ، فقبلت الاشراقات الكثيرة ، فما قبلت من نور الانوار وما 16 اشتركت المدهرات فيه ، اشتركت تحريكاتها في الدورية وما اختلفت من الاشراقات لاختلاف عللها ، اختلفت تحريكاتها . والنور المدهر ، وإن كان عن قاهر من 20 الاعلى وكان كثير قبول الاشراقات ، لا يكون في كمال للجوهر ، كتور قاهر . فان لقاهر انما يفيض النور المجرد المدهر لكمال البرزخ من الارباب السطيمة وتدهره

على ما يليق بتصرف البرازخ متناهى القوة، ليستحكم مع البرازخ علاقته.

- اقول: يريد ان يبين ان بعض الانوار المدهرة الاسفهبذية المحركة للأجرام
الفلكية والمنايرة بينها وبين الانوار المجردة القاهرة، فقال له «لما ثبتت الحركات
الفلكية»، وكونها من انوار مديرة بالطرق التى صوّت، لزم ان تكون الانوار المدهرة
غير الانوار القاهرة المقدسة عن الملايق الظلمانية البدينية البرزخية، اذ هي مجردة
عن المواد الجسمانية بالكلية، فهي اكمل منها واشرف. فان الانوار المجردة المتعلقة
بالابدان الظلمانية اهد عن الكمالات العقلية واقرب الى الظلمات البرزخية
لاشتغالها باحوال الملايق البدينية وانجذابها عن عالم النور والقوى الجبرمية. ولما
كانت الانوار المدهرة محركة للبرازخ العلوية لفرض، وذلك الفرض لما ان يكون لما
نحتها، اذ لما فوقها، لا جاز ان تكون متحركة لا تحتها لانه ان كان أمرا حيوانيا
فان كان جذب ملائم فهو الشهوة، او دفع منافر فهو الغضب. وجميع الاغراض
الحيوانية لا تغلو عنها. ويشتت ان تكون النفوس المدهرة الفلكية طالبة لاحدهما،
او لكليهما، لا اختصاصهما بالاجسام الكائنة الناسدة المنظرة الى التذوى والنمو
والهرب من الضد والاضاخم؛ وكل ذلك يشتت على الاجرام الفلكية لامتناع الخلق
والالتئام والحركة المستقيمة عنها وليس مطلوبها أمر مطلوب من التناء والمذخ فان
حركاتها دائمة، فيجب ان تنشئ على حلة واجبة الدوام. والمطلوب ليس بموجب
الدوام ولا يجرى ايضا ان تتحرك لا تحتها من العنصرينات، فانها اخس واحقر من
ان تتحرك لاجلها. فان العالم المنصرى باسره لا نسبة له محسوسة الى تلك القويات
فضلا عما فوقه او مجموع الافلاك.

- ثم ان الافلاك لها القوة التى لا تنهاى وهى لا تتكون ولا تفسد.
مكيف تتحرك للعنصرينات الخفية مع وجود هذا اشرف العظم؛ والحدس
الصحيح لا يتوقف فى هذا الحكم الغريب من الاوليات وينقضى ان يكون مطلوبا
بالحركة الارادية وعرطها أمرا عقليا لاجل ما فوقها. فيجب ان يكون معشوقا

لها ، إذ التحريك الإرادي لا بد وأن يكون لطلبه يكون حصوله بالنسبة إليها أول
 من لا حصوله ، وكل ما كان كذلك ، فهو محبوب . وإذا افترطت المحبة سُبِّت
 «عشقا» : وهذه الحركة المقصود بها حصول المحبوب لما كانت دائمة دل على افراط
 المحبة المسيئة به «المشوق» . فثبتت أن حركات الافلاك لا جل مشوق لا لئيل ذاته ،
 لأنها إن لئلت دفعة واحدة وجب أن تقف الحركة الدائمة وكذلك إن أيست من اللئل
 وإن لئلت على التدرّج ، فلا تكون قلنا بل حركة . وإن كان المطلوب لئل صفة ،
 فهو محال . فإن الصفة المطلوبة للعاشق حالة في المشوق لا يحصل للعاشق إلا
 بالانتقال المنتج على الصفات العرضية . وإن حصل مغلها لم ينقل ، فلم يحصل
 للطالب عين المطلوب بل مثله : وإن لم يكن لئل المطلوب ولا ما يشبهه ، فلا
 تستمر الحركة الدائمة . فالحق أن المطلوب بالحركة الإرادية الدائمة هو التشبه
 بمشوق لا لئال دفعة ، بل على التدرّج وهو المراد بقوله حركاتها «لئل مقصود
 توري» عقل «بنائها الانوار المدبرة» الفلكية بالحركة للبرازخ العلوية عن الانوار
 المجردة القاهرة ، وهو نور عرضي سائب وشاع عقل قدس في غاية ما يكون من
 اللذة ، فنهض عنها لاجلها حركة معدة لاشراق معدة حركة ، فلا تزال الاشراقات
 العقلية موجهة للحركات الفلكية والحركات معدة لاشراقات إلى غير النهاية .
 وانت إذا تأملت البدن وأعضائه عند الطرب فأنك تجدده متحرك بسببه
 لانفعال كل واحد من النفس والبدن عن أحوال صاحبه ، فالبارقات الإلهية الواردة
 على النفس تؤدي إلى حركة البدن واضطرابه ، كما يشاهد ذلك من أهل المواجد .
 وإذا كان كذلك فلا شجب من دوام حركات الافلاك واستمرار سواجدها بدوام
 اشراقات الانوار العقلية وانفعال نفوسها عن الذات القدسية ، فتتفعل أجرامها
 بالحركات الدورية المناسبة لاشراقات التنوير ، فإنه لو لم يكن في الانوار المدبرة
 الفلكية أمر دائم التجدد على الاتصال لا يوجد منها الحركة الدائمة المستجدة ، إذ
 نفوسها وأجرامها ثابتة فلا يقتضيان الحركة الثابتة وإذا لم يكن مقتضى للحركة

أمرا جسمانيا ، كما سبق . فتعين ان يكون لما ذكرناه من الانوار السانحة الواصله اليها من الانوار القاهرة على سبيل التجدد والاتصال وليست صورا علمية ، فان نفوس الانلاك بالفعل من جهة العلوم فجميع ما تحتها من معلومات حركاتها وجميع ما فوقها لا يزيد علومها ولا ينقص مثقال ذرة ؛ فانه سيأتى البرهان الدال على ان جميع الضوابط التي للموجودات العادة متناهية واجبة للتكرار في كل دور من الادوار العظيمة . وكذلك نسب الموجودات المترتبة العظيمة ايضا متناهية ، وان كانت كثيرة لوجوب تناهي العلل والمعلومات المترتبة وعدم نهاية حركات الانلاك فلما كانت حركاتها للصور العلمية الواصله اليها وعلومها متناهية وجب تناهي حركاتها ، وهو محال . فيلزم ان تكون حركاتها للاشراقات العقلية والاشعة القدسية اللديزة المبهجة الواصله اليها على سبيل التجدد الدائم النهر المنقطع ، فتكون التحركات الفلكية مدة للاشراقات العقلية الموجهة لتحركات هكذا الى غير النهاية ؛ الا ان الحركة المثبته عن اشراق المميز بالعدد وان اتحد النسخ لثلا يلزم الدور المتتابع وجميع الاعدادات الحركات والاشراقات تضبط بعشق دائم وشوق مستمر غير منقطع ، وانما تولدت الحركات الفلكية على نسق واحد فتوالى الانوار القدسية السانحة عليها على نسق واحد .

قوله ؛ ولما كان الفلك وفاعله .

اقول ؛ لما كان الفلك بسيطا متشابه الاحوال والصفات كل جزء منه متشابه للكل في الحقيقة وكان فاعله ايضا ، وهو النور المجرد متشابهها ايضا ، كان شكله متشابهها ولا متشابه في الاشكال غير الكروي . فيجب ان يكون شكله كرويا ، وكذا كل بسيط . والشكل عندهم احاطة الحد الواحد او الحدود المختلفة بالمقدار ، فالجسم الذي يحيط به حد واحد هو الشكل الكروي وهو افضل الاشكال واشرفها والذي يحيط به حدود كثيرة يُسمى باسم «الحدود المحيطة» ان كانت ثلاثة ، فمثلث ؛ وان كانت اربعة . فمربع ؛ فانما نظرنا الى الجسم وقطعنا النظر

- عن غيره ، فيلزم لثباته مقدار ما وشكل لذاته الا ان الجسم اما يقتضى المقدار العام فقط ، اذ لو اقتضى الخاص لتساوت الاجسام فى خصوصيات المقادير ، وليس . والجسم لذاته مع كونه يقتضى الشكل المطلق فهو ايضا يقتضى الشكل الخاص ؛ لما اذا نظرنا الى الجسم وقطعنا النظر من كل ما يمكن له ، فيجب له البساطة . فان التركيب من الامور الممكنة له اللاحقة به بامور خارجية ؛ فالجسم لذاته يقتضى ان يكون بسيطا ، والبسيط هو الذى له طبيعة واحدة متشابهة ليس فيه اختلاف قوى وطباع فان الذى له اختلاف قوى وطباع . ليس من ذاته بل من الاحوال الممكنة التى قطعنا النظر عنها . واذا كان الجسم البسيط غير مختلف لاقتضاءه فيجب ان يكون شكله كرويا غير مختلف فان غير الكروي مختلف ، ففى جانب منه خط ولى آخر سطح ، ولى آخر زاوية ، فلا تقتضيه القوة الواحدة البسيطة ، لا لاختلاف تأثير قوة واحدة وهى الصور النوعية فى مادة واحدة ، وهو محال . فالجسم البسيط لا يكون عدة للامور المختلفة . فيجب ان تكون اشكال البسيط من الالفلاك والعناصر كرويات الاشكال ولما كانت النفوس الفلكية خالية من العلايق الشهوانية والفطرية وغيرها من الأمور الوحشية والخيالية البدنية والكل يتمتعها عن العوالم العقلية والانوار القدسية فلا جرم قبلت الاشراقات النورية الكثيرة الى غير النهاية من نور الانوار ومن سائر الانوار المجردة ؛ بسبب اشتراك الانوار المدبرة الفلكية فى قبول الانوار الساطعة من نور الانوار اشتركت فى الحركة النورية ؛ بسبب اختلاف الاشراقات لاختلاف علوها الفاعلية اختلفت تحريكاتها بالشدة والضعف والجهة . واثير المدبر وان حصل عن نور قاهر من الانوار العقلية وكان كثير قبول الاشراقات من جميع ما فوقه فانه لا يكون فى كمال الجوهر . كالنور القاهر ، لان النور القاهر المجرد اما فاض عته النور المدبر لاستعداد البدن وكسالة ؛ فلذلك قبل النور المجرد لتدبيره ويصرف فيه ولما كان تدبيره للبدن بالقوة المتناهية ، فيحكم العلامة البدنية معه ولا يلزم ان يساوى النور القاهر فى الجوهرية

وفى الكمالات النورية .

قال الشيخ :

قاعدة دفي بيان ان المجهول هو الماهية لا وجودها

(193) ولما كان الوجود اعتبارا عقليا فليس من علته الفاضة مريته^{٥١٢} .

- ولا يستغنى الممكن عن المرجح لوجوده ، والا ينقلب بعد امكانه في نفسه واجبا
لذاته . وقد يطل الشئ من الكائنات القاسيات مع بقاء علته الفاضة لثبوته على
هائل أخرى زائلة . وقد يكون للشئ علة حدوث وعلة ثبات مختلفتين ، كالشمس ،
فان علة حدوثه فاعله مثلا وعلة ثباته بهس^{٥١٤} القصير . وقد تكون علة الثبات
والحدوث واحدا ، كالتسالب المتكامل للماء . ونور الانوار علة وجود جميع
الموجودات وعلة ثباتها ، وكذا اتقوا من الانوار . والبرازخ العلوية لما كانت غير
كائنة ولا^{٥١٥} فاسدة لا تفارقها انوارها المدبرة بل هي دائمة للتصرف فيها .

- | اقول : تقدم العلة العامة على المعلوم عند جماعة المشائين انما هو بالوجود
دون الزمان ، فالاشياء عندهم وجوداتها من الفاعل ؛ وعند الحكماء الاشراقيين ان
الذي من الفاعل انما هو ذات الاشياء وسمايتها دون وجودها . فانك قد عرفت
ان الوجود امر اعتباري عقل لا هوية له في الابعان اصلا لوجود .
قوله : ولا يستغنى الممكن عن المرجح .

- كقول : هذا برهان عام يدل على ان الممكن سواء كان قائم بالوجود او لم
يكن فانه لا يستغنى عن المرجح لوجوده . فان الممكن لذاته يفتقر الى مرجع في
وجوده وثباته ، اما في وجوده فظاهر لكون الشئ لا يرجع وجوده نفسه ، والا لم
يكن ممكنا ؛ واما في حال البقاء ، فلاضافة في حلق بقاءه بالامكان فان الممكن

^{٥١٢} س : حرية

^{٥١٤} ل : بهس

^{٥١٥} ل : ولا

- فى نفسه يقبل الوجود والعدم، إذ لو لم يقبل أحدهما لذاته لم يمكن أن يقبله أبداً
فإن للشيء من ذاته لا يفارقه فى حال ما، فالممكن فى حال بقاءه أن امتنع عليه
العدم لذاته كان ذلك قائماً وحيث قد يصير الممكن لذاته، واجبا لذاته وهو خلف؛
وإن لم يمتنع عليه العدم لذاته فى حال بقاءه، فهو ممكن لذاته فى حال بقاءه.
5 فكل ممكن مفتقر إلى مرجع لو أمكن استنتاجه عنه لزم انقلاب الممكن لذاته واجبا
لذاته وانقلاب الحقائق بعضها إلى بعض محال والمطلوب بطلان أما لبطالان علته
بالكلية أو لبطالان بعض اجزائها وبقاء البعض الآخر فإن الشئ من الكائنات
الفاسادات من المعادن والنبات والحيوان قد يظل عند بطلان أحد الأجزاء التى
لبطالان تركيبه عند فساد مزاجه مع بقاء علته الفياضة لوجوده، لأن وجود ذلك
10 المركب يقتضى إلى علل أخرى استمدادية مادية وانتهاء اجزائها وسائر الشروط وزوال
المانع حتى يقتضى المفارق ما يحتاج إليه، فإذا زال أحد هذه العلل انفسد ذلك
المركب وظل مع بقاء علته الفياضة لتوقف وجوده على علل أخرى زائلة. وما يقال
أن المعلول ربما استغنى عن المعللة كما يشاهد بقاء البناء المفلول للبناء بعد موته.
وجوابه؛ أن المعلولات منها ما يكون علة وجوده هو علة ثباته بعينه،
15 كالمجردات والملكيات، ومنها ما يكون علة وجوده غير علة ثباته كالبناء والبناء؛
فالاول، إذا عدت علة الوجود لا يمكن بقاء المعلول لأنها علة الثبات فإذا عدت
العلة التى هى علة الوجود والثبات معا امتنع وجود المعلول وثباته؛ وأما الثانى،
فإنه إذا عدت علة الوجود، فلا يلزم عدم علة الثبات المغايرة لعلة الوجود
بالشخص فيستمر وجود المعلول فكل الثبات الموجودة بعد زوال علة الوجود كما فى
20 البناء والبناء؛ فإن العلة الموجودة للبناء هى تحريك اجزاء البناء من العبارة
والجسم والاختلاف وغيرها بعضها إلى بعض، وهى باقية بعد تمام البناء سواء مات
البناء أو لم يمض. وعلة الثبات هو تماسك الاجزاء ليؤسسة العنصر، فهو باق ما
دام العنصر باسماً، فإذا زالت اليبوسة التى هى علة البناء انعدم المعلول فانهدم

البناء . وحكم الصنم الذي مثل به في الكتاب حكم البناء من غير تفاوت ومثل
ايضا ما تتعد فيه علة المحدث وانتهت بالقبال المشكّل للماء . كالكوز المشكّل
للماء لشكل نفسه . فان علة حدوث الشكل ووجوده وهو الكوز وعلة ثبات ذلك
انشكل هو ايضا نفس الكوز . فقد اتحدت علة المحدث والبقاء . ونور الانوار
لوجوب وجوده وشدة نوريته وقهره للاشياء واستيلاته عليها هو علة وجود جميع
الموجودات الممكنة بواسطة او بغير واسطة . وهو ايضا علة ثباتها ؛ وكذا الانوار
المجردة القاهرة ولما كانت للفلكية غير كائنة ولا فاسدة لما مرّ ، فنفسها المتعلقة بها
لا تفارقها ولا تنقطع علاقتها عنها لولا وايذا . بل هي دائمة التصرف والتدبير .
وان كان بعض الحكماء من اخوان الصفا يزعم ان نفوس الافلاك تتخلص من
التصرف عنده^{١٩} الى عالم العقل المفيض لكن بعد الادوار الطويلة . ثم تتعلق بها بعض
النفوس الكاملة من النفوس البشرية وتحركها وتتصرف فيها ادوار محصلة بذلك
الكسالات العقلية ثم يفارق ولا يزال الامر هكذا الى ما لا يتناهي . وفي هذا
الكلام نظر لا يحتمله هذا المختصر .

قال الشيخ:

المقالة الرابعة

فى تقسيم البرازخ

وهياتها وتركيباتها وبعض قواها

وفىها فصول

فصل

«فى تقسيم البرازخ»

5

- (194) كل جسم، فاما^{٥٧} ان يكون فاردا . وهو ما لا تركيب فيه من
برزخين مختلفين ؛ واما ان يكون مزدوجا . وهو ما يتركب منهما . وكل فارد ،
فاما ان يكون حاجزا ، وهو الذى يمنع النور بالكلية ؛ واما لطيفا ، وهو الذى لا
يمنعه اصلا ؛ واما مقتصدا . وهو الذى يمتعه منها غير تام . وله فى المنع مراتب .
ولا فلاك حاجزا مستتير ، وغيره لطيف ؛ وهى برازخ قاهرة لا تفسد ولا تهطل لما
يشأ لك من دوام الحركات وموضوعاتها^{٥٨} . والبرزخ القابس هو ما تحتها ، ولم
يخرج الفارد القابس عن الاقسام الثلاثة ؛ اما ان يكون قابسا حاجزا ، كالارض ؛
او مقتصدا كالماء ؛ او لطيفا كالفضاء . وليس يشأ وبين البرازخ العلوية حاجز
ولا مقتصد ، ولا حجب هنا الانوار العالمة ، فليس الا الفضاء . وما ترى من
السحب وغيرها فانما هى من ابشرة ، وهى مقتصدة اقتصافا مآ . والماء ملهمه
لاقتصاد ، لا ان يمازجه شئ آخر يكدره . وكل مركب فيحسب الغلبة ينسب الى
احد هذه . والمركبات القابسية اذا كانت مقتصدة . كالبور ، فانما اقتصادها لغلبة

15

^{٥٧} ط: ا . س : ع^{٥٨} يش : ش : ط : لموضوعاتها . س : وموضوعاتها

الفارد المقتصد وهو الماء .

(195) وقال جماعة ان اصول التسوايس اربعة : بارد يابس ، ومو^{١٩}

الارض : وبارد رطب ، وهو الماء : وبارد رطب ، وهو الهواء : وبارد يابس ، وهو
النار . وضابط للرطوبة عندهم قبول التشكل عندهم وتركه والانفصال بسهولة ،

5 وضابط للهبوسة قبول هذه بصوبة : والحق يابس هذا . فان النار اما ان يأخذوها
كما عند العامة وعند العامة النور داخل في مفهوم النار ، واما ان يأخذوها على
اصطلاح آخر . فان كانت حجتهم في اثباتها عند الفلك هو « ان الشيء عندنا

قاصد للعلة فهو ضئيف . لان هذه النار تثقل هواً في الحال ، ويرزخه لا يبقى
عند شدة تلطفه مستعد الظهور النور فيه ، فتقطع عنه سلطنة الحرارة ايضاً وتبقى

10 هواً ، ومن خاصية الحرارة التلطيف . ولو كانت باقية نارا لور على الحرارة التي
كانت فيه لاحتوت ما قابليها على خط مستقيم ، وليس كذا . وان استدلوا بحركة

الفلك انها تسخن ما يجاور الفلك فيكون هواً متسخنا ، فلا يلزم ان يكون نارا .
وان استدلوا باحتراق الدخان عند الوصول الى قريب من الفلك ، فيحصل منه ذوات

الاذناب من الشهب فهذا خطأ لان الاحتراق ليس من خاصية النار ؛ فان الحديد
15 لحامية تحرق والهواء الحار شديد الحرق . والاستدلال بما نرى في الصباح من

شبه ثلبة من صنوبرتها انما هو هواً ، فان النارية كلما كانت اقوى فهي اقدر على
الاحالة الى الهواء بالتلطيف ، وان ضعفت عن الاحالة فيقوى الدخان ؛ لما قرب

من الثلبة ونحرها تلتطف فصار هواً لقوة النار وبقيت معه حرارة .

(196) ثم ان هؤلاء اعترفوا بان اليابس هو الذي لم يقبل التشكل وتركه

20 بسهولة ، وليس ما عند الثلبة كذا بل تقبل بسهولة ، وكذا ما يقرب من الفلك ،
فلا يفارق الهواء الا في حرارة مختلفة في الشدة والنعص . فهو هواً حار . وما

يقال « ان النار يابس لتجفيفها الاشياء » ليس بحسن فان التجفيف انما هو لازالة

الرطوبة، وإزالة الرطوبة إنما هو للتلطيف والتصفيد لا بأن تكون هي يابسة. وليس أنها تفتي الرطوبة، بل على قاعدته تجعلها رطبة لأنها تصور بخارا أو هواء فتصير اشد ميعانا. فالاصول ثلاثة: حاجز، ومقتصد، ولطيف.

(197) واعلم ان اللطيف ليس من شرطه كمال الحرارة، فانه بعد اللطف

قد تثلّ فيه فمن الماء ما هو اشد حرارة من الهواء محسوسة. وليست الصور الا
5 الهبئات الظاهرة كما ذكرنا. وان سُمّي ما اشتد من الهواء حرارته «نارا»، فذلك
سلم جولاه فيكون اللطيف منقسما الى قسمين باعتبار شدة كيفية واحدة وضعنها.
(198) وقول القائل «لو كانت النار حارة رطبة لكانت هواء»، فما طلبت

مرضعا اهل بل وقتت عنده، كلام غير مستقيم. فان للخصم ان يقول «ان الهواء
كلما اشتدت حرارته اشتد ارتقائه لا لان له حيثئذ حقيقة أخرى، بل لان له
10 حيثئذ لطافة أخرى، فزيادة الارتقاء لصبروته اللط لا لصبروته نارا»^{***}. ثم من
الذي شاهد نار ارتقت حقيقة؟ وما عند الفلك يقول الخصم انه يتسفن بحركة
الفلك. ثم العجب انهم في المستزجات ادعوا نارية؛ واذا علمت ان النار التي
توهجها عند الفلك لا يستنزلهما لنا قاسر. اذ الفلك لا يدافعها وما يفرضه
15 فارضى انه ينزل لبرد لا يكون نارا، وهذه التي عندنا تلتطف وتحتل، فلم يقع في
المستزجات الا حرارة تامة او ناقصة.

(199) والماء ميعانه للحرارة، وهو لما تمكن من يبرده او تمكن فيه يبرد

الهواء المستفاد منه يتجمد، الا انه اقرب الى الميعان من الارض. فالحصر غريب
وانما هو من التور او الحركة الممللة بالتور. والبرد انما ليس ممللا بمجرد البرزخ
20 العنصرى بل به وعدم حرارة ما. فان للبرودة لو كانت معلولة بالماء لماهية ومعدا،
لما تصور لمزيل ان يزيلها عنه. فهي معلقة به وعدم المزيل من الحرارة وموجباتها،
الا ان البرد ويجردى، اذ البارد، كالجمد، يبرد ما فوقه وما يجاوره. واللازم للماء

فى الاحوال كلها ، تسخن وتجمد للاقتصاد الا ان يخالفه شئ .

(200) والهواء يتقلب ماءً كما ترى مما يركب الغازات المكبوتة على

الجسد من انقطرات ؛ ولا يصور ان تكون المرشح ، فيتمين ان يكون هواء صار
لشدة البرد ماءً . وليس لقائل ان يقول «الاجزاء الثمانية للتبدد فى الهواء انجذبت

اليه» ، اذ لو كان كذا ، لكان انجذابها الى حياض كهيرة اولى وليس كذا حتى ان
الطاس ، وان كان مكبوتاً على الجسد عند حياض ومستقعات تركبها من الندوة
مثل ما كان دونها ، وذلك فى جميع المواضع سواء فرضت فيه الاخرة كثرة وقليلة ،
والماء صبروته هواءً تشاهده من تحلل الاخرة شديداً حتى يزول اقتصادها اصلاً

بحيث يطلطف بالكلية . وانقلاب الماء هرجاً يرى من استعجار المياه لى اجلال ،
وانقلاب الهواء ناراً ذات نورية يرى فى القدرح والنفاخات العظيمة التى تجعل الهواء
ناراً ذات نورية . واذا صح انقلاب احد العناصر الى الآخر يوجب انقلاب الآخر
اليه والا كان فى الادوار الثمر متناحية لم يبق شئ من ذلك الا انقلب الى هواء^{٥٥١} ،
فلا يبقى منه شئ وايضاً اذا صح الانقلاب ، فنسبة الحامل اليهما سواء لى
الامكان .

(201) والنار ذات النور شريفة ثنويتها ، وهى التى انفلتت القوس على انها

طلسم «أرديهشت» وهو نور قاهر فياض لها . فهذه الاشياء يتقلب بعضها الى
بعض ، فلها هيمولى مشتركة . والهيمولى هو البرزخ تقول له فى نفسه «برزخا»
وبالنسبة الى الهيمات «حاملا» و «محلا» وبالنسبة الى المجموع منه ومن الهيمات
وهو النور المركب «هيمولى» . هذا على اصطلاحنا نحن . وهيمولى الافلاك غير
مشتركة ، اى حيات بيرزخها الثابتة لا يفارقها ومجموعها لا يتبدل .

اقول: الاجسام البسيطة هى التى لا تكون حقيقتها مركبة من اجسام
مختلفة الطبايع ، وهى اما فلكية ، واما عنصرية . والفلكية البسيطة لا يتركب عنها

غيرها أصلاً لأنها لا تقبل الميل المستقيم. وكل كائن فاسد مركب لا بد فيه من ميل مستقيم وحركة كذلك وهما محالان على الفلك. فمماسها لا يتصل بها لافتقاره إلى رطوبة تقتضي الاتصال. فإن الجسم الرطب. كالماء. إذا لقي آخر مثله بطل السطح الذي بينهما بسهولة بخلاف اللباس الصلب فإنه لا يتصل به والافلاك لا ترمص بالكيفيات الأربعة الأصلية على رأي المشائين؛ ولا بالرطوبة خاصة على رأي الأقدمين؛ ولا تتشكل بشكل آخر غير الشكل الكروي للبيان السابق. وليست الافلاك مركبة من العناصر، كما زعم الهند أنها مركبة من النار والهواء والماء، والكواكب من النار والهواء. فلم يدم في العلويات الأرض ولا من شيء آخر، بل احدثت بسيطة على ما هي عليه. وأما البسيطة العنصرية، فلما كانت قابلة للحركة المستقيمة صح عليها الكون والفساد والتركيب. فقله «كل جسم فاما أن يكون فارداً وهو ما لا تركيب فيه من مركبين»، ويريد بالجسم الفارد الجسم^{١٥١} المفرد وهو البسيط الذي لا يتركب حقيقة من جسمين مختلفين، أو أكثر، كالمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية، بل يكون بسيطة، كالعناصر الأربعة؛ فاما أن يكون مزدوجاً وهو ما يتركب منهما، ويريد بالمزدوج الجسم المركب من اجسام مختلفة الطبايع، كالمواليد الثلاثة، فإن كل واحد منها مركب من العناصر الأربعة الموجودة فيها على سبيل الازدواج والاجتماع. وكل جسم فارد، وهو الجسم المفرد البسيط فاما أن يكون حائزاً، وهو الجسم الكثيف الذي يمنع النور عن الوصول، كالارض والجمال والأغرة الكثيرة والمثراكم، وما أشبه ذلك؛ وأما أن يكون لطيفاً، وهو الجسم الذي لا يمنع النور عن الوصول بالكلية، وهو بقابل الأول نقابل التضاد، وهو كالهواء الصافي الشفاف اللطيف؛ وأما أن يكون مقصداً، وهو الجسم الذي يمنع النور عن الوصول منعا غير تام وله نس المنع مراتب. فإن الجواهر المعدنية الشفافة، كالبلور وغيره، يختلف متنها النور بحسب

سفاه مادتها وكثرة شفيفها وقلة ذلك، وكذا المال في الماء .

- وزعم أن الافلاك حاجزها مستدير لان حاجز الافلاك انما هي الكواكب
النيرة وهي كثيفة مع حقالة وصلابة؛ فكذلك وقف عليها الدور العرضي اللازم لتلك
الاجرام الكثيفة النيرة، وكذلك يكشف للكوكب التحتاني منها القوقاني . واما غير
5 الكواكب من الافلاك، فانها لطيفة شفاقة في النهاية لا تمنع الدور عن الوصول
ولذلك تصل اليها انوار الكواكب مع مشاهدتها لها . وجميع الاجرام الفلكية يراخ
قاهرة للعنصرية لا تنفس ولا تتكون ولا تبطل لما عرفت من دوام الحركة
لموضوعاتها . فان الحركة عرضي تقتصر الـ الموضوع وموضوعها نفس الجواهر
الفلكية . واما الجواهر القائمة التي امكنتها تحت الافلاك وهي المتعاصر وهي التي
سمّاها بقـالـفـيـس، اما لاقتباسها منها الانوار العرضية واستنارها بها
10 ولا اقتباسها منها الاستعدادات المختلفة بحصول صور المواليد الثلاثة والاجسام المفردة
البسيطة القائمة العنصرية لا تخرج عن الاقسام الثلاثة المذكورة، اعنى الحاجز
والمقتصد واللطيف . فالقايـس الحاجز منها هي الارض؛ والمقتصد هو الماء؛
واللطيف هو الهواء والنضاء . وليس بيننا وبين الاجرام الفلكية جسم حاجز كثيف
ولا مقتصد، والا لسوجب ان تعجب عنها الانوار الكوكبية، وليس الأمر كذلك .
11 فليس بيننا وبينها الا النضاء، وهو الهواء لا غير . واما ما يرى في هذا
النضاء، من العواجز من المسحب والضباب والغبار والدخان، فانها انما تتولد من
لا بخرة والادخنة المرتفعة من الارض وانما بسبب الاشعة الفلكية، فهي مقتعدة
اقتصادا ما ويختلف اقتصادها بحسب كثرة الابخرة وقتله؛ والماء طبعته الاقتصاد .
20 ان لم يمرض له من مخالطة التراب والطين وبعض الاشياء الاخرى . كالماءيات
وغيرها، ما يكدره ويزيل اقتصاده . هذا حكم البسيط في العاجزية والمقتصدية
واللطيف .

وأما المركبات، فكل واحد منهما يتناسب^{٥٥٢} إلى أحدهما بحسب غلبة الواحد. فإن غلبت الأرض كان المركب حائزاً؛ وإن غلب الماء كان مقتصداً، أو الهواء كان لطيفاً. والمركبات القائمة المقتصدة، كالحجار البلورية، إنما كانت مقصدة لغلبة الجوهر البسيط المقتصد الذي هو الماء.

قوله: وقال جماعة أصول القوايس أربعة.

- أقول: زعم جماعة المشائين أن الجهات الطبيعية اثنتان: علو وسفل.
- فكل متحرك على الاستقامة إما أن يتحرك إلى الوسط، بسبب كيفية توجب الحركة إليه، وهي البرودة؛ أو عن الوسط بتوسط كيفية توجب ذلك، وهي الحرارة. وأنا نشاهد المسخن في النهاية يمد إلى فوق فإذا برد في النهاية نزل إلى أسفل فعلة الحركة إلى فوق الحرارة أو لازمتها وهي القوة؛ وعلة الحركة إلى أسفل البرودة أو لازمتها وهو الثقل والحرارة إذا صعد إلى غاية القوة بحسب المناسبة المستحقة لذلك المكان، فهو النار؛ وإن كان دونه، فهو الهواء؛ والبارد إذا نزل إلى غاية السلبية بحسب الاستحقاق، فهو الأرض؛ وإن كان دونه، فهو الماء؛ فالاجسام بحسب قبول التشكل والانفصال بسهولة أو بصر تقسم إلى: رطبة وباسية، ولا يخلوا جسم عنصري عنهما؛ وبحسب قبول الثقل والخفة والميل إلى العلو والسفل تنقسم إلى: حارة وباردة، ولا يخلوا عنهما جسم عنصري. فالحرارة والبرودة كينيتان فعليتان؛ والرطوبة والهبوسة كينيتان انفعاليتان. فإذا تراكبت الأربعة حصلت أربعة أخرى: حار يابس؛ وبارد رطب؛ وبارد يابس؛ وبارد رطب، والبسائط العنصرية وما يتركب عنها لا تختلف عن هذه الأربعة، إذ الاقسام بحسب التقسيم عام لجميع الاجسام ولا يجوز أن يكون في بعض البسائط حرارة أو برودة فقط فإن التقسيم الآخر انتهت عليه الببوسة والرطوبة. ولا تجتمع الكيفيات الأربعة. ولا الثلاثة في بسيط واحد لثلاث يجتمع المتضادات، فلزم انفراد كل بسيط من

- الاربعه بكيفيتين قسم بها الاركان الاربعه للعالم ويحصل بها الفعل والانفعال
المختفر اليه في: المشتزجات . وهذه الطريقه اقرب الى حصر الاركان في اربعة ، واذا
انحصرت في الاربعه انحصرت الاسطقات فيها ، فان التركيب انما يكون من
الاركان . وللقدماء طريقه أخرى في حصر الاسطقات في اربعة ، وهي لو كان
العنصر واحدا ما صح فصل والتفعال لعدم التفعال الشئ عن نفسه وفعله في ذاته
كيفية تخالف مقتضى ذاته ، ولما كانت الافعال والانفعالات كثيرة تختفر الى النكسر
وكانت الاجسام متناهية ، فيجب ان تقف للكثرة عند حد ويكون لكل واحد صوره
يصدر عنه بسببها فعل والتفعال يتم به التركيب المزاجي . ولما كانت الصفات
الطبيهه الاولى اربعة متقدمة على الفعل والانفعال وعلى الكيفيات التوالى العاصلة
منها بعد التفاعل ، فيجب ان تكون على هذه الاشياء ومصححة للتوسط المزاجي
ومحسوسة تتشعر بها الحواس وتتفعل عنها . اذ معنى المزاج ليس الا توسط
متضادات ولا بد وان يكون في كل بسيط منها حصه تامه من التوسط . واما
الكيفيات الغير العامه للاجسام ، كالالوان والارايح والطعوم وغيرها ، لو كانت من
مقتضيات الصور الطبيهه ، كما كانت الكيفيات الاولى ، لم يخل عنها ولا عن طرف
اضدادها وجنسها كثير من الاجسام ، كما لم يخل جسم عن شئ من الكيفيات
الاولى الاربعه التابعه لمصورها ، وهي الحراره والبروده والرطوبه والجبرسه وما عداها ،
فحاصلة بعد الامتزاج ؛ وانما تركيب هذه الكيفيات الاربع حصلت منها اربعة
أخرى وهي: الحار الهامس ، وهو النار ؛ والبارد والرطب ، وهو الهواء ؛ والبارد
الهامس ، وهو الارض ؛ والبارد الرطب ، وهو الماء ؛ فانهصرت الاسطقات في
اربعه .

20

واما الطريقه القديمه في حصرهم العناصر في اربعة ، وهي ان المركب لا
يد من ان يركب من جسمين ، كثيف ولطيف ؛ والكثيف اما هامس منعتد . وهو
الارض ؛ او سيال ، وهو الماء ؛ واللطيف ان اشتدت حرارته بحيث يحرق ما

يلاقيه، فهو النار؛ والا، فهو الهواء. والطريقة الثانية مبنية على الاستقراء؛ ويصعب اثبات الثالثة لاحتياج المثبت الى بيان ان الحار الشديد، هو النار لا يقوم مقامه حرارة الشمس. وان الحار الشديد، اذا اجتمع مع الارض والماء، يحتاج الى متوسط. هو الهواء، فان قالوا بان حرارة الشمس لا تثبت لعدم ثبوت المادة وحينئذ لا يصلح بالحرق من المركبات وانه ايضا يحتاج الى توسط الهواء اذا الحار الشديد وهو النار لا يجتمع مع البارد الشديد، وهو الماء، لا يتوسط الحار المتوسط، كالهواء، تناسبه*** النار بالحرق، والماء بالرطوبة، وتحتاج هذه الدعوى الى البرهان مع ان هذا حصر للمناسر دين الاركان واعتبار التنصيرية دين اعتبار الركنية. ولقائل ان يقول: يجوز ان يكون نسي العالم ركن لا يصلح ان يتركب عنه غيره، فقولهم ان وجوده حينئذ يكون مطلقا فانه ليس بوجود البسيط لاجل التركيب. 5
وهرفوا الحرارة بانها كنية مطلقة محللة مصعدة تجمع بين التشاكلات وتنفرد بين المختلفات؛ والهروء كنية مسكنة معقدة تجمع بين التشاكلات وغيرها؛ والرطوبة كنية منفصلة بها يكون الجسم سهل القبول للتشكل وتركه؛ والانفصال والانفصال والهروء كنية منفصلة بها يكون الجسم عسر القبول للتشكل وتركه 10
والانفصال والانفصال والحار والبارد يؤثران في الرطب واليابس وهما لا يؤثران في الحار والبارد من حيث هما كذلك، ويؤثر كل واحد منهما في الآخر.

قوله: رضاء الرطوبة عندهم قبول الشكل.

اقول، زعم المشائين ان النار حارة يابسة والهواء حار رطب. وقد عرلت تعريف كل واحد من هذه الكيفيات الاربعة واستدلوا على وجودها واثباتها بان الدخان المرتفع في النايحة يحرق، ولو لم يكن هناك طبيعة معروفة والا لم يدم الاحراق؛ وتلك هي النار للمعدة لما غاطها الى جوهرها فتكون بسيطة كرية الشكل، وهي متحركة بحركة الفلك لتحرك ذوات الاقناب والشهب سواققة الفلك، 20

وهي حارة لاشراقها الادخنة؛ والطبقة العالية منها المماسية لتقعر فلك القمر، هي النار الصرفة البسيطة. وقال بعض القدماء انها غير محرقة، بل هي من جنس الحرارة الفريزية. وذكر في «الشفاء» ان الطبيعة النارية مع القوة المسخنة موجودة مع خلوها عن المائق، فيلزم ان تكون السخونة في القاية. واستدلوا على يبوستها بقبولها الاشكال وتركها بمسر، فانها تشكل الاجسام الملاقية لها وهي قابلة لذلك بمسر والا تملت ذلك بسهولة، فكانت رطبة. لئذ الرطب هو القابل للاشكال وتركها بسهولة، وليست برطبة. فان حرارة النار في القاية والحرارة الشديدة من شأنها اثناء الرطوبة عن المادة وحينئذ يصير ياسة.

رد صاحب «حكمة الاشراق» عليهم بان قال: ان النار اما ان ياخذوها على ما هو المفهوم عند العامة، وكان عندهم ان النار يدخل في مفهومها النور، 10 فيسبون «الشعل» كلها نارا، وكذا الجمر، لانه لا يخلو عن نورية، لئلا ياخذوها على ان يكون الاحراق داخلا في مفهومها على التقديرين فحجتهم في وجودها اثباتها عند الفلك ان كان لان النار التي عندنا بقصدنا فهو العلو، فهو ضعيف جدا. فان النار الصاعدة من الشعل تغلب هواء وتبقى بلا نورية ولا حرارة؛ 15 والنور داخل في مفهومها والحرارة من خاصية للنار وهما محذومان، ويرزخه لا يبقى عند شدة لطفه مستعد انظهور النور فيه وحينئذ تقطع عنه سلطنة الحرارة ولو بقيت الحرارة في الشعل الصاعدة لاحرقت ما قابلها على خط مستقيم، وليس كذلك. وان كانت حجتهم في اثباتها ان الفلك يحركه يسخن للهواء المجاور له، فلا يلزم ان يكون نارا بل هواء مسخن. وان كانت حجتهم في اثباتها عند الفلك حدوث ذرات الاذئاب والشهب وغيرها من الآثار عند اشتراق الدخان قريبا من 20 الفت يدل ذلك على النارية فان الاحراق ليس من خواص النار فان الهواء الشديد

الحرارة والحديد الحامى^{٥٥٥} يحرقان . واستدلوا لهم على ثبوتها بما يرى فى فتيلة
المصباح من شبه ثقبه فى صنوبرتها يتخذ فيها يحرق ما لاقته ، فلا يدل ذلك على
ان ما فى تلك الثقبه نارا . فانك عرفت ان الاحراق ليس من خاصية النار بدليل
حراق الهراء ونفوذ البصر فيه لشيففه ؛ وكلما كانت النار اقوى واشد كانت اقدر
على احواله المادة الى الهوائية بالتلطيف ؛ وكلما كانت اخف من الحالة كان الدخان
اقوى لمعجز الحرارة عن احاطته الى النارية المستحيلة الى الهوائية ، ولذلك بكثير
الدخان فى الحطب الرطب لضعف الحرارة والاحالة ويقل فى اليابس لثقلها ، فاصول
الشعل وانثبلة لقوة النارية هناك تلتطف وتصهر هواءه ويبقى فيه حرارة ما . ثم
العجب ان هؤلاء يزعمون ان اليابس هو ما يقبل للشكل وتركه والاتصال والانفصال
بسهولة وليس ما عند الفلك والفتيلة كذلك . بل ما عندهما يقبلان ذلك بسهولة .
فالحق ان ما يقرب من الفلك انما هو هواء حار لا يفارق الهواء المعهود الا فى
حرارة تختلف بالشدّة والضعف لا غير ؛ والذي قيل ان النار يابسة لتجنّبها
الاجسام الملاقية لها ليس بحق ، فان التجفيف انما هو لازالة الرطوبة الكامنة
بالتلطيف والتصعيد لا ليبوسها فى ذاتها ، وليس كما قيل انها تفتى الرطوبة من
مادة نفسها لشدّة حرارتها فتصهر لذلك يابسة . فان هل هذا القول كان ينهض
انها اذا حللت مرادها بالتلطيف جعلها^{٥٥٦} بخارا او هواءً وحينئذ كان يجب ان
تصهر النار اوطب واشد مجامنا ، فالاصول البسيطة المنصيرية على رأى صاحب
الاشراق ثلاثة : الاوى والماء والهواء ، وله مراتب مختلفة ؛ فما قرب من الارض
تختلف حرارته وهروديته بسبب كثرة وانعكاس الاشعة وقتلها وما بعد عنه ، فهو
بارد ، بسبب مخالطته للاهجرة الباردة . ككرة الزمهرير ، وما فوق ذلك تختلف حرارته
بالشدّة والضعف ، وكله هواء تشتد حرارته كلما اقترب من الفلك حتى يكون اشدّه

^{٥٥٥} من الحديد الحامى^{٥٥٦} من جعلها

ما يماسه. فان سقى بعض الناس ما اشد حره من الهواء «نارا» وما ضعف حره «هواء» فلا متازعة معه فيكون اللطيف عنده هو الهواء باعتباره شدته كنهية واحدة وضعفها تنقسم الى قسمين: يسقى الاشد منه «نارا» والاضعف «هواء» فانه ليس من شرط اللطيف كمال الحرارة فانه بعد التلطف قد تقل فيه الحرارة فبعض الماء حرارته اشد من الهواء وليست للصور الالهيات الظاهرة. والى هذا الرأي ذهب 5 بعض الاقدمين، وفى كلام المصنف: لا ازل ما يدل على هذا: فانه قال فى اللفظ الذى له: واما الهواء والجرم الذى اعتدنا ان نسميه «نارا» وليس هو بنار اذ النار انما هى افراط الحرارة وغلبيتها وهما حول الارض والماء اللذين فى الوسط تحت اعالم السمائي، فان قلنا ان شدة حرارة ما عند القللك بسبب حركته، فاما عند 10 القطبين لما كانت حركته ضعيفة بطيئة، فلا يكون ما عندهما شديد السخونة. قوله: وقول القائل لو كانت النار حارة رطبة.

اقول: استدلل الشيخ الرئيس «ابن سينا» على ان النار حارة يامسه انها لو كانت رطبة لوجب ان تكون هواءً، فان طبيعته حارة رطبة. ولو كانت النار هواءً موصوفة بالحرارة والرطوبة وجب ان لا تطلب مكانا اعلى. كما هو المشاهد من 15 ارتقاء شمل النيران وصنوبرت المساييح الى المواضع العالية، بل كان ينبغي ان تنفث عند اول هواء يلاقيها من الارض. وليس الامر كذلك. اذ نقابل ان يقول: ان الهواء، اعنى الفضاء الذى اوله من سطح الارض، والماء الى سطح تلك القسرة المقعر وان كانت طبيعة واحدة، فهو مختلف الحرارة، فكلما اشتدت حرارته اشد ارتقاؤه لشدته لطفه لا لان له حرارة أخرى حيثئذ ويجوز ان يكون جسمان متساويين فى 20 الماهية والرقعة وانتفاضة ومع ذلك يختص احدهما بشئ يوجب السخونة الشديدة والارتقاء الى قرب الفلك، والآخر يقتضى سخونة فاترة والارتقاء الى دنى ارتقاء الاول. فالحرارة لا تلايم التلطف والجسود للملايين البرودة بل يلايها الرقة واللفافة، فظهر ان النار البسيطة ليست يامسه بها عشرة القبول للاشكال، وان

- فسرنا الهوى بمر الالتصاق بغيره وسهولة التفوذ. فهي باية بهذا المعنى؛ وهذا
 بعينه حكم الهواء وإذا كان كل ما يلزم النار فهو لازم للهواء من الرقة واللطافة
 وشدة الميعان وغير ذلك من الاحوال، فيجب ان يجعل عنصرا واحدا تختلف حرارته
 بالشدّة والضعف على أنّ لا نسلم ارتفاع النار الى العلو. ومن الذى شاهد نارا
 ترتقى على الحقيقة فقد علمت ان الشعلة النارية المفارقة لاصولها تستحيل على
 الفور هواء، على ان لقائل ان يقول: انه ليس فى مقعر فلك القمر نار، بل الهواء
 المجاور انما له يتسخن بحركة الفلك فقط الا ان هناك عنصرا ناريا، ثم ان
 المشائين القائلين بأن العناصر اربعة منها تتركب المواليد المزاجية، وان النار باية
 ادعوا فى جميع المتزجات الجسمية نارية، والنار البسيطة على زعمهم تحت فلك
 القمر، وهى لا تتحرك الى المتزجات بالارادة. لئلا لا تصور لها ولا بالطبع اليها،
 10 اذ حركتها بالطبع الى فوق لا الى اسفل ولا هى متحركة الى المتزجات بالقمر
 لعدم انقاسر المنزل هناك، اذ الفلك لا يدفعها ولا يهجرها على النزول، لئلا يبرد
 الليل على ما يظن، فان الانقاسر لها على النزول لئلا كان هو البرد فلا بد له من
 الاستيلاء عليها وطردها على النزول، فيخرج بذلك عن النارية. والنار التى عندنا
 15 تطفئ وتحلل ولا يليق ان تقع فى المتزجات الا حرارة تامة وناقصة من اشعة
 الكواكب العلوية، لا سيما النهر الاعظم والسيد الاكبر روح العالم السفلى وسرور
 العالم العلوى. راما الماء، فبعضه بسبب الحرارة والا اذا سكن من البرد، او برد
 الهواء المستفاد منه، فانه يجمد كما فى طميم الشتاء الا انه مع ذلك اقرب الى
 الميعان من الارض؛ فالحر فيه غريب ليس من ذاته، بل هو من الانوار الكوكبية
 20 او الحركة المسخنة المملئة بالنور. فانك عرفت ان جميع المتحركات بالارادة انما
 هى من الانوار المدبرة الشاططة. ولما البرد التام، فليس محلا بمجرد الجسم
 العنصرى والا لوجب وجوده فيه دائما، وليس كذلك، بل هو محلل بالجسم
 العنصرى الارضى او المائى مع عدم وجود حرارة غريبة فيه؛ فان البرودة لم عللت

بأناء لذاته وحدها لما يمكن ان يزيلها مزيل عنه وقد امكن، فهي معالفة بالماء مع عدم المزيل في الحرارة وموجباتها : فان الحرارة اذا صادقت الماء انزلت برودته ، وكذا موجباتها ، كالعركة المسخنة المزالة لبرد اناء والبرد وجودي : فان الجسم البارد ، كالجمد والثلج وغيرها ، يبرد ما فوقها وما يجاورها ، وبالمجملة فباللازم للماء في جميع الاحوال*** كلها اما التسخين : او الاجماد ، للاقتضاء الذي فيه 5
لا ان يخالفه شئ من الاجسام التي تزيل اقتصاده واتجماده ، كالمخيمات وغيرها .
قوله : والهواء يتقلب ماء .

اقول : استدل الحكماء على انقلاب الهواء ماءً بموجبهين : الاول ، ركوب القطرات المائية على ظاهر سطوح انطاسات والزجاجات المملونة من الجسد او المكسوة عليه ، فطلك القطرات ان تكونت من الهواء وانقلابه ماء وان لم تتكون منه بل اجتمعت من الماء انثبت في الهواء المخالف له ، كما هو رأى منكر الكون والفساد ، فهو باطل . فان الهواء الخفيف بالطاس والزجاج يمنع اشتماله على اجزاء كثيرة من الماء لا سيما في الصيف فان فُرض حواء حرارة مائة يعلف ما فيه من الاجزاء المائية ويصعدها فلا يبقى في الهواء المتجاور للطاس والزجاج شئ من الاجزاء المائية ، فلا يركب عليهما شئ : وان فُرض بقاءها في الهواء يلزم لفساد 10
الاجرام المائية التي فيه ، اذ اتجنباها وتطمنأها عن ظاهر الطاس والزجاج سرارا حتى ينقطع ، وليس كلما أخذناها عاد بدلها او يناقضها كلما أخذت او تراعى ازمنة حصولها ، فيكون بين كل حصولين متأخرين اطول من حصولين متقدمين على تقدير اجتماع اجزاء الماء من انهواء البعيد عن الطاس والزجاج . ثم اذ يحدث 20
الاجزاء المائية الصغيرة مع جذب الهواء الحار لها فكيف حرقت حجم الهواء الكثير حتى وصلت الى الطاس والزجاج ، والوجود يكذبه . فان القطرات تحدث مرة بعد أخرى على وتيرة واحدة بعد التبخره ويرد الطاس والزجاج . ثم لو كانت القطرات

الراكبة بخارات تنجذت اليه البرودة وجب ان يكون الانجذاب عند حياض اليه اقل
 مما يكون عند غيرها ، اذ الانجذاب الى الحياض اشد من غيرها . فكان يجب ان
 يكون الركوب عند الحياض اقل . وليس كذا . بل ركوب القطرات عند الحياض
 وانما يساوى لركوبها في غيرها وليس ركوب القطرات للرشح من داخل الطاس
 ولزجاج بوجهه الاول ، ان الركوب قد يكون على ظاهري الاناء المطويع من الجمد
 الغير المتحلل ؛ الثاني ، لو كان للرشح لم توجد القطرات الا في موضع الرشح دون
 غيره مما لوثة ، وليس ؛ الثالث ، لو كان للرشح لم توجد القطرات على الاناء
 المكبوب على الجمد ، وليس ؛ فهو هواء افضل لبرد شديد . فصار ماء ثلوجه الثاني
 من الاستدلال على انقلاب الهواء ماءً تولد السحاب في الجبال دفعة واحدة من
 الهواء دون انسيائه من موضع آخر او انقاده من الاخرة الواصلة اليه وتنزله مطرا
 او ثلجا ، فاذا اضحي الهواء تولد مرة أخرى . فقد شاهد صاحب «الشفاء» ذلك
 بجبال طبرستان وطوس .

قوله : والماء صبروته هواءً .

اقول : اما انقلاب الماء هواءً ، فهو ظاهر . فان انفصال الاخرة عن
 الاجسام الرطبة ، كالماء والطين . عند تأثير الشمس والنار وارتقاها وتكونها هواء
 يشاهدها كل احد وكالماء الذي يثل في القدر وصبروته هواءً لشدة اللطف
 والاحلال ، وحينئذ ينزل بذلك اقتصادها ويطلق بالكيفية ولا يقال بان البخار
 الصاعد عن الماء فيه اجزاء مائية ولذلك اذ اصر بها البرد صارت ماءً وتنزلت مطرا .
 والجواب : ان البخار فيه اجزاء مائية لم تكن فيه في الاول . اذ الهواء لا يستقر
 في سبيل الماء والاجزاء الهوائية انما حدثت بالتليان من الحرارة .

قوله : وانقلاب الماء ارضا .

اقول : اما انقلاب الماء ارضا فانه مشاهد في بعض البلاد ، فان بعض المياه
 تسيل عند مناهيها وتعتد عن قريب حجرا او تتقاطر عن رؤوس الجبال ثم تتجمد

حتى انها اذا أخذت قبل الوصول الى الارض، فانها لا تتحجر لقوة معدنية شديدة
التأثير في التحجر، لا يقال ان ذلك التحجر انما هو لاجزاء ارضية مختلطة بالماء
المتحجر، فيتحجر الماء ويتصل ويتعقد باقى الاجزاء الارضية. لأننا نقول: كيف
المعدن الارضية وتبخرت المائية وتنفصلت في الزمان اليسير؟ فان التحجر بهما
وقع دفعة واحدة. ثم لمّا ما شوهدت الاجزاء الارضية مع كثرتها ١ واذا جهاز
انقلاب الماء ارضا، لم يعد انقلاب بعض الحيوانات حجرا. كما كان في الآثار ان
جماعة مسخروا حجارة وقد يرى المسافر في المدن القديمة من هذه الآثار كثيرا.
قوله: وانقلاب الهواء نارا.

اقول، اما انقلاب الهواء نارا مشاهد من القذح والنفّاثات، فان الحاح
القذح والنفّيح على كبر الحداد عند سد المنافذ الداخلة فيها الحديد، والحصول
هو الاكبر الى ان يتقلب نارا والهواء الحار الذي عنه السوم محرق لما صادفه من
الاجسام، فهو هواء انقلاب نارا وانقلاب النار هواء يحس من الشغل المساعدة
الصائرة هواء لعدم بقاء الحرارة المحسوسة فيها. واما انقلاب النار لرضا مشاهد
من الدخان المشترج بالهواء العالي شديدا فيستمد عند البرد تصور الاجساد
الارضية، كالتصلب الحديد وغيرها، وقد نزل في زمان الرئيس قطعة وزنها مائة
وخمسون رطلا، كالحديد شديد الصلابة. وانقلاب الارض ماء يشاهد من
اصحاب الكهيماء المحللين للاحجار بالصحن وتيسرها بالمياه الحارة كماء القل
والنوشادر والزيت وغيرها مياه سيالة.

قوله: واذا صبح انقلاب احد المتصيرين الى الآخر.

اقول: اذا ثبت جميع الازدواجات التي بين العناصر وانقلاب كل واحد
منها الى الآخر لا يفتقر الى هذه الا اذا بين انقلاب احد المتصيرين الى الآخر دون
العكس فيفتقر الى هذا البيان. فانه اذا ثبت انقلاب الهواء ماء، دون العكس والادوار
غير متناهية والحرارة الفلكية دائما تحيل وتقلب الهواء ماء، فلو لم يتقلب هواء لزم

ان يفتى الهواء ولا يبقى منه شئ اصلا . وهو محال . فلذلك اذا انقلب احد
 العناصر الى الآخر لا يد وان يتقلب الآخر له . ثلثا يلزم فناء ذلك العنصر
 الآخر ، فتتفنى العناصر ويختل نظام التركيب . وهو باطل . واذا ثبت انقلاب كل
 واحد من العناصر الى الآخر اما بغير واسطة . كاتقلاب احد العناصر الى ما
 يشاركه في كنهية واحدة . كالهواء الى الماء : او بواسطة . كاتقلاب الهواء الى
 الارض المخالف في الكيفيتين بتوسط انقلاب في الماء . فالحاصل للعناصر الاربعة
 مشترك بينها يخلع كل واحد صورة وليس أخرى . فتنسب الهيولى العائدة الى جميع
 العناصر في مكان اللبس للصور المختلفة نسبة واحدة . والنفوذات النور اشرف
 العناصر وانفوذها نوريتها ومشابقتها للعالم الاعلى في النورية ، وهي التي اتفقت
 الفرس على انها طلسم اوديهشت . وهو نور مجرد قاهر عقل فياض النار . فانك
 علمت ان كل نوع من الانواع العنصرية له رب محتم من الانوار المجردة ومتولى من
 السيارات والفرايت فقد علم بالتجربة التجريبية ان كل نوع عنصري يتولا بعض
 السيارات : واذا كان للعنصرينات هيولى مشتركة وقد عرفت فيما سلف بطلان
 مذهب المشائين في اثباتهم الهيولى البسيطة . وان الهيولى على رأى اصحاب الاشراق
 هي نفس الجسم البرزخي ، فيقال له هي نفسه لا بالقياس الى غيره «جسم» ،
 وبالقياس الى الهيات التي فيه «حاصل» و«محل» وبالقياس الى المجموع الحاصل
 منه : ومن الهيات ، اعني النوع المركب من الاسوين . هيولى . وهيولى الانفلاك شهر
 مشتركة بمعنى ان هيات اجسامها ثابتة غير متغيرة ولا مفارقة . وكذلك مجموعها
 ثابت لا يتبدل ابدا .

قال الشيخ :

فصل

«في بيان انتهاء الحركات كلها الى الانوار الجوهرية او العرضية»

(202) وثلاثه^{٥٥٨} ان تعلم ان الحركات كلها سببها الاول، اي الاعلى

النوري، اما نور مجرد مذهب كما للبرازخ العلوية والانسان وغيره؛ واما الضماح

الموجب للحرارة المحركة لما عندنا كما يشاهد من الاديخنة والابخرة.

(203) واعلم ان حركة الحجر الى اسفل ليست بمجرد طبعه، اذ لو كان

في جهته الطبيعي ما تحرك، بل ينتهي على القصر. والقاسر انما ان ينتهي الى نور

مذهب مجرد او اسرنا معلل بحرارة توجبه، وتنزل الامطار ايضا لهذا. فان ما

يتلطف من الاشياء اليابسة عندنا وتتساعد هو الدخان؛ وما يتساعد من لرطب

المتلطف هو البخار، وسبب ذلك الحرارة؛ ف يرجع الى النور او الى حركة معللة بنور

مجرد او عارض. ثم اذا غلب البرد على البخار فتنحدر ماء. وليس انحدره الا

بناء على تحريك حرارة على ما يشاهد في الحمامات^{٥٥٩} من صعود قطرات بالحرارة

وتكاثفها ببرد. وما يتكاثف على الجو من الابخرة ويصير سحابة، وينحبس فيه

الدخان واراد التخلص، فتقلل فيه عند شدة التقاوم والمساكة ليعتدل بسبب

«الرعد» وقد ايجنى على الحرارة. وقد ينفصل الدخان نارا، وكان منه الصواعق

وغيرها. والدخان اذا ضرب البرد يشغل فيهب^{٥٦٠} او رجح لدفع مجاور لفللك الدائر

بموافقة من القوايس وتحامل على الهول متبدا، كان منه الرياح. وكان السبب

الاول في هذه الاشياء ايضا الحرارة. ولا حرارة عندنا الا من شماغ الثيراث او ما

يتبع من نيران حاصلة بقفطنا، وهذا يسير. ثم القدح صادر عن الانوار المنصرفة

النس لنا. وحركة المياه الى مكانها الطبيعي وتنفجارها من المهيون انما هو لا بخرة

^{٥٥٨} ل. س.، تلك

^{٥٥٩} ط. من. - س. من

^{٥٦٠} ل. س.، يتقل فيهب

محتقنة؛ وكذا الزلازل، وسبب الاخرة ما سبق. قال الحركة كلها سببها النور.
«قال الشيخ»:

(204) والحركات في البرازخ العلوية وأن كانت مدة للاشرافات، إلا أن

الاشراق من الأنوار القاهرة، واللباسر للحركة النور المدبر فالعلة هناك النور المجرد

- مع النور السانع. والحركة اقرب الى طبيعة الحياة والتورية إذ هي مستعدية للعلة
الوجودية التورية بخلاف السكون فانه عديم، فكيفه عدم علة الحركة فالسكون لما
كان عديمها، فهو مناسب للظلمات الممتدة. فلولاً نور، قائم أو عارض، لهذا^{٥٦١}
العالم، ما وقعت حركة اصلاً. فصارت الانوار علة الحركات والحرارات، والحركة
والحرارة كل منهما مظهر للنور، لا انهما علتاه بل تمدّان القابل لأن يحصل فيه
نور من النور انقاهر الفاض بجوهره على القوابل المستعدة ما يليق باستعدادها.

(205) وأما النور فهو جدهما وحصلهما بسنخه. والنور ففاض لذاته

فعال لماهيته لا يجعل جاعل. وأما اشعة الكواكب، فعلتها الكواكب. والنور التام

له في نفسه أن يكون علة للتور الناقص. ولما وجب بالمثلث زواياها الثلاثة^{٥٦٢} مع

كونه هيئة، لا يستبعد أن يكون نور عارض بموجب نورا عارضاً على شرائط.

- والحرارة والحركة تستدعي احدهما صاحبتها فهما له صلاحية القبول. والنور
اختلاف آثارها وتمدها لاختلاف القوابل واستعداداتها. وبين الحركة والنور
مصاحبة في البرازخ العلوية، وصحبتها اتم من صحبة احدهما مع الحرارة.

(206) وأنا فتشت الاشياء لم تجد ما يؤثر في القريب والبعيد غير النور،

ولما كانت المعبدة والتهسر من النور والحركة والحرارة ايضاً معلولة، فصارت

- الحرارة^{٥٦٣} لها مدخل في التزويج والشهوات والغضب. ويتم جميعها عندنا بالحركة

^{٥٦١} يش ١ ط ٥ هذا

^{٥٦٢} ط ٥ الثالث. س: الثلاثة

^{٥٦٣} ل ١. بالحركة

وصارت الاشواق ايضا موجبة للحركات . ومن شرف النار كونها اعلی حركة واتم
حرارة واقرب الى طبيعة الحياة وبه يستعان في الظلمات وهو اتم قهرا واشبهه لمبادئ
لتوحيده : وهو أخ^{٥٦٤} «النور الاسفهبذ» الانسى وبهما تتم الخلافتان الصغرى
والكبيرة . فلذلك أمر القُرس بالتوجه اليه^{٥٦٥} فوما مضى من الزمان والانوار كلها
واجبة التعظيم شرعا من الله ، نور الانوار .

5

اقول : جميع الحركات الفلكية والمنصرية سببها الاعلى ، اى المحرك الاول
هى الانوار المجردة المدبرة للانغلاق العلوية والحيوانات السفلية والاشعة الكوكبية
المعرضة المنتظمة للحركة المحركة للاذخنة التى فى عالمنا هذا كما يشاهد
ذلك من احوال الآثار العلوية .

10

قوله : واعلم ان حركة الحجر .

اقول : شرع الآن يبين كيفية انتهاء الحركات الى الانوار المجردة والمعرضة
والشعاعية ، فذكر نولا ان حركة الحجر الى اسفل ليس بمجرد طبيعة^{٥٦٦} والا لكان
متحركا دائما ، وليس كذا . فانه لو كان فى حيز الطبيعى لم يتحرك فحركته مبنية
على قسر القاسر له واخراجه عن حيز الطبيعى الى الحيز القسرى من الهواء . وذلك
القاسر اما ان ينتهى الى نور مجرد مذهب لساير الاحجار التى يرميها الانسان
بالقسر الى فوق ، او ينتهى الى امر يملل بحرارة موجبة . فان ما يتخلط^{٥٦٧} ، كنزول
الامطار والثلوج والبرد والصواعق وغيرها مما يملل بحرارة شرجية^{٥٦٨} ، فان ما
يتخلط من الاشياء اليابسة التى فى عالم الكون والفساد وتساعد الى فوق هو
المسمى «دخاننا» . وما تستغن من الاشياء الرطبة التى فيه ويصاعد هو يسمى

15

٥٦٤ يش : شر : طه : اخر . ص : أخ

٥٦٥ طه : - الله . ص : + الله

٥٦٦ ص : طه

٥٦٧ ص : - موجبة ... يتخلط

٥٦٨ ل : مرجبة

«بخارا». ومنهما يتولد جميع الآثار العلوية والسفلية فسبب ذلك كله هو الحرارة
الحاصلة من انعكاس الأشعة الكوكبية، فترجع حاصل هذه الحركات إلى النور، أو
إلى حركات معللة بالنور المجرد المدير. لو إلى الانوار المأرضة. ثم أنه إذا
تصاعدت الأبخرة إلى الجو البارد وغلب عليها البرد قصير مآً وتتحدر نازلة وذلك
8 لا تهازل والنزول إنما هو لتحريك حرارة على ما يشاهد في الحمامات من ارتقاء
الأبخرة من رطوباته بالحرارة وتكافئها بالبرد عند الوصول إلى غريب الحمامات
ونزولها قطرات؛ وكذلك تكاثف الأبخرة الصاعدة إلى الجو البارد وصيرورتها
سحاباً، وانعكاس الدخان المختلط به في جوفه وتحرقه له بالمصادمة والتغلغل عند
شدة المقاومة طلباً للتخلص، فيحصل من تلك المقاومة والتمزيق صوت يُسمى
«الرعد»، وضوء عظيم يُسمى «البرق»، وهما معلان بالحرارة المعللة بالنور
10 الشعاعى، والصاعقة «ريح» سحابية دخانية تنزل إلى أسفل حقله استسحاقه، وسبب
انفصال الدخان وحركته إلى أسفل بقوة وسحوة أو مانع يمنع من صعوده، فقد يصل
إلى الأرض وهو في غاية السخونة ويشتغل الكثافة جسم الدخان وثقله الأرضي
والصراخى مختلف فقد تكون ريحا سحابية دخانية ماذجة، وهي الصاعقة اللطيفة
تتخذ في الأجسام المتخلخل ولا تحرقها، بل يبقى فيها اثر سراد وتذهب الأجسام
15 الكثيفة المدمجة، كضباب الثرس. ولا تحرق الثرس بل تسوقه وتذهب الذهب في
الكبس من الكبس، وقد تكون كيفية غليظة فتحرق جميع ما يصل إليه من
الأجسام لربما هد بالخلل ودكته وتغرق الحيوانات في البحر. وقد تنطفي الصاعقة
فتقلب أجساماً أرضية حديدية أو حديدية وتصير باردة يابسة.

قوله، وقد يتفصل الدخان.

أقول: يراد به الشهب وذوات الانكباب فإن مادتهما دخانية وهنية، فإذا
وصلت إلى النار اشتعلت سارياً فيها ذلك؛ فإن كانت المادة لطيفة انطقت سريعاً،
وهو الشهاب؛ وإن كانت المادة كثيفة بقيت زمناً. فربما ظهرت لمراقبة الفلك

- تشبيها للنار بمشايمة الفلك فيبقى اياما واشهرها على حسب كثافة المادة وتسمى
«ذوات الاذناب»، وتتخلف صورها والادخنة اذا ارتقت الى الطبقة الباردة وانكسر
حرها بمرودة الهواء فتثقل فتبهط واجعة متحركة الى جهات مختلفة لاختلاف
الاسباب المتحركة لها؛ فيحصل من قوة حركتها تموج الهواء. وهذا هو السبب
الاكثرى لحدوث الرياح. وان لم ينكسر حرها يبرد الهواء صعدت لغفتها الى كثرة
5 الهواء المتحرك بحركة الفلك. فلا تقوى على الصعود لمنع الحركة الدورية القريبة
النارية الادخنة عن الصعود تازلة الى جهات مختلفة كما يبرد بعضها دائرة
سهام الى جهات مختلفة فيتعامل على الهواء في نزوله. فيحدث الرشع وقد يحدث
الريح لحركة الهواء وحده بالسخونة ومادة الرياح الادخنة اليابسة. وكان السبب
الاول لهذه الاشياء المذكورة كلها هي الحرارة. ولا حرارة في عالمنا هذا. لا من
10 شعاع النيران الكوكبية، او ما يتبع نيران، تحصل بحركتها وقدحنا وهذا ون كان
يسيرا بالنسبة الى الانوار الشماعية فهو ايضا صادر عن الانوار الناطقة المتصرفة
لنا؛ وكذا حركة المياه من الشطوط والانهار والبحون الى البحار الذي هو المكان
الطبيعى انما هو لا بغيره محققة في باطن الارض؛ وكذا الزلازل، فان سببها
ايضا الابهرة والادخنة المكبوسة في الارض بسبب حرارة الاشعة النورية كما
25 عرفته؛ فظهر أن للحركات بأسرها سببها اما النور المجرد، او النور العرضى
الشماعى؛ واما الحركات في الاجرام الفلكية، وان كانت مبدء لحصول الاشراقات
العقلية، الا ان الاشراق من الانوار الثمالية المجردة انشاهدة؛ واما المباشرة للحركة
فهي لانوار. لناطق المدبرة. فتكون على حركة الافلاك الانوار المجردة مع الانوار
السانحة المرضية؛ والحركة على اى وجه كانت اقرب الى طبقة الحياة والنورية
20 لاستدعائها على وجودية متعققة فى الخارج؛ وليس السكون كذلك لانه امر عدمى
لا يقتصر الى على وجودية. بل يكفي على عدم الحركة التى هي الملكية المتعاقبة
لعدم؛ فعلة عدمى هي ومنها عدم على الملكية دون الافتقار الى على أخرى؛

فاسكون لما كان عديميا كان مناسباً للظلمات الميتة التي لا حياة لها . فلو لا
الانوار المجردة او العارضة لم يمكن ان تقع حركة في هذا العالم اصلا . فالانوار
علة الحركات والحرارات وكل واحد من الحركة والحرارة مظهر للنور . لا بمعنى
انهما علتاه . بل بمعنى ان كل واحد منهما مُعدّ للقابل لحصول ما هو مستعد له
من الجوهر والاعراض . وما هو لائق باستعداده من الانوار المجردة الفاضة
بجواهرها النورانية على التقابل ما هو الاول باستعدادها . فاذا تم حصول
الاستعداد بالحركات الفلكية والاشعة الكوكبية تخاض المقارن على ذلك القابل ما
يلحق به : والانوار المجردة هي الموجدة للحركة والحرارة المحصلة تسخنها واصلها
وهي فياضة لذواتها وفعالة لماهياتها لا تحصل الجاعل : واما الاشعة الكوكبية .
فعلتها الكوكب بمعنى انها علة ناقصة مكملة بحصول الاشعة . فان الكوكب اذا
قابل شيئا اعتمد المقابل لان يحصل به شعاع من العقل المقارن : والنور انما له في
نفسه ان يكون علة للنور الناقص . ويريد بماثور التام «انوار الكواكب» والناقص
«النور الشعاعي» والملة الناقصة» .

قرئه : ولما وجب بالمثلث زواياه .

اقول : الامور اللازمة للماهية علتها نفس الماهية . فان الزوايا الثلاث لما
كانت لازمة للمثلث كانت علتها نفس المثلث فنسبتها اليها للوجوب . اذ لو امكنت
نسبتها اليه لانقرض دونها . فان الممكن لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال :
والا لم يمكن يستحيل انقراض المثلث دون الزوايا الثلاث . ولو وجبت بغيره
لامكنت بالنسبة اليه . وليس : ولما جاز ان يكون المثلث الظلماني العرضي علة
لزواياه المثلث العرضي . فلا يجد ان يكون النور العارض الكوكبي علة لنور عارض
شعاعي . اي جزؤه علة له . والشرائط كلها اجزاء الملل . والحرارة والحركة
تستدعي كل واحد منهما الآخر في كل ما له صلاحية قبول ذلك من الاجسام
المتصرفة . والنور وان كان في نفسه حقيقة واحدة فانما تختلف افعاله وآثاره وتبعد

- لاختلاف القوايل الجسمية باستعداداتها بحسب اختلاف الحركات والاشعة ،
فالانوار المجردة تختلف آثارها باختلاف القوايل . والانوار تختلف آثارها باختلاف
الاستعداد الحاصل من الحركة وشماع آخر بتقديمه ، وبين الحركة والنور يلزم
ومصاحبه في الاجرام الفلكية والبرازخ العلوية ، وصحبتها اتم من صحبة احدهما
مع الحرارة ؛ لانه قد تكون حركة ولا حرارة . كما في الحركات الفلكية ، وقد
تكون حرارة . واما المباشر للحركة ، فهي الانوار الناطقة المدبرة فتكون علة حركة
الافلاك الانوار المجردة مع الانوار الساتعة المرصدة . والحركة على اى وجه كانت
اقرب الى طبيعة الحياة والتورية لاستعداداتها علة وجودية متحققة في الخارج ؛
وليس السكون كذلك ، لانه امر عديم لا يفترق ال علة وجودية ، بل يكفيه عدم
علة الحركة التى هي الملكة المتعاقلة تقدم ، فعلة للمدم هي بعينها عدم علة الملكة
دون الالتفات الى علة أخرى ، قالسكون لما كان عديمها كان مناسبا للظلمات المبهمة
لا حياة لها ، قلولا لانوار المجردة او العارضة لم يمكن ان تقع حركة في هذا العالم
اصلا لانها علة للحركات والحرارات وكل واحد من الحركة والحرارة مظهر للنور
لا بمعنى انها علة . بل بمعنى ان كل واحد منهما معد للقابل لحصول ما هو
مستعد له من الجواهر والاعراض . وما هو لائق باستعداده من الانوار المجردة
الفاخرة الفائضة بهجرتها التوراتية على القوايل ما هو الاولى باستعدادها ، فاذا تم
حصول الاستعداد بالحركات الفلكية والاشعة الكوكبية انفاض المفايق على ذلك
القابل ما يلبس به . والانوار المجردة هي الموجودة للحركة والحرارة والمحصلة
بتسخنها واصلا ، وهي فباضة لذواتها وفعالة لما هيأتها لا يجعل جاعل . واما
الاشعة الكوكبية ، فعملتها للكواكب بمعنى انها علة ناقصة مكملة بحصول الاشعة ،
فان الكواكب اذا قابل بها بعد المقابل لان يحصل فيه شماع من العقل المفايق .
والنور التام له في نفسه بان يكون علة للنور الناقص للفعل التنصوي من استخراج
الصنایع واستنباط العلوم ومعرفة السياسات والبلوغ الى غاية الكمالات المقلبة .

وغير ذلك مما يتعلق بالخلافة الكبرى الانسية للفرس الكاملة، كما أشار اليه في التنزيل بقوله «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»^{٤٩}، وقوله «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ»^{٥٠}. ولما الخلافة الصغرى في هذا العالم قللتا فانها تختلف من الانوار العلوية، والاشعة الكوكبية في الليال المظلمة. ويستأنس بها في العنادس المحرقة وينتج الاشياء النيرة والفواكه النيرة وتصلح الاشياء الفاسدة، ولذلك جعلها الفرس قبله، أمرت الخلق بالترجى اليها فيما مضى من الزمان. فان اول من أمر بالتوجه اليها هوشتك، وجمشيد، وانريدون، وكهخرو، وغيرهم من الملوك الافاضل. وأكد ذلك وأوجبه وجوباً قرضاً زبادت الفاضل المزيّد. ومنها لها يهوت نيران مظلّمة ومهاكل مكرمة؛ وكان للفرس في تعظيمها وجعلها قبله ترجى اليها في اوقات المسلوات والعبادات خطب عظيم؛ وآثار فلكية تقضى ذلك. وإنما عظمها الفرس بوجوه،

الاول، انها اشرف الاجسام المنصرية واضرئها واعلاها مكانا.

الثاني، انها ما احرق الخليل عليه السلام.

الثالث، ظنهم ان تعظيمها ينجم من عذابها يوم المهاد، فهي قبلتهم.

وبالجملة، فالانوار كلها سواء كانت مثلية روحانية او عرضية جسمانية، فانها واجبة التعظيم من الله تعالى نور الانوار.

قال الشيخ؛

فصل

«في بيان الاستحالة في الكيف التي هي تغيير في الكيفيات

لا في الصور لاجوهرية»

(207) الحرارة التي توجبها الحركة ليست، كما يظن انها كانت كامنة.

^{٤٩} القرآن المجيد: سورة البقرة (٢)، آية ٢٠

^{٥٠} القرآن المجيد: سورة ص (٢٨)، آية ٢٦

وأظهرها الحركة^{٥٧١}. واعتبر بالماء المتخفّف، فإن ظاهره وباطنه يتسخّنان، وكانها قبل ذلك يابدين. ولو^{٥٧٢} كانت خارجية من الباطن أبعد الباطن. وحق بعض الناس أن الماء لا يتسخّن بالنار بل يفسد فيه أجزاء نارية معها الحرارة. وذلك باطل. فإنه لو كان يفسد لكان الماء الذي في الخزف أسرع تسخّنا من الذي في بعض المقام الحديدية والنحاسية على نسبة قسّامها ومنع الفسّاد، وليس

5

كذا. ثم النارية كيف تدخل في الظرف المملوء الذي لم يبق فيه مكان لغاش؟ وهذه القوالب إذا امتزجت، حصل منها المواليد. والمزاج هو الكيفية المتوسطة

الحاصلة من كينيات متضادة لأجسام مجتمعة متفاعلة بتشابه في جميع الأجزاء. (208) وإذا علمت أن الصور التي فرضوها غير متحققة، نفى المزاج لا

11

يكون إلا توسط الكينيات. وحاصل الفرق بين المزاج والفساد أن الفساد^{٥٧٣} تبدل بالكلية، والمزاج توسط المجتمعات ويحصل من هذه المركبات؛ حمزان، وثبات، ومعادن. ومن المعادن كل ما حصل فيه يمزج نوري والثبات تشبه^{٥٧٤} بالبرازخ العلوية وأنوارها، كالأذهب والياقوت، كان محبوباً للنفوس مفرحاً، فيه عز من جهة كمال ثباته وأمر يتناسب المحبة للبصيص النوري.

15

(209) ولما كان الغالب على هذه الأشياء الجوهر لا أرضي، لحاجتها إلى حفظ الأشكال والقوى، كان «استندارد»، وهو النور الفاعل الذي طلسمه الأرض، كثير العناية بها. ولما كان صنمه متفعلاً عن الجميع لنزول رتبته كان حصّة «كدهانوته»، أي استندارده، من كل صاحب صنم حصّة الإناث. وطبيعة كل شئ إذا أخذ غير كينياته، فهو النور الذي يكون ذلك الشئ صنمه على ما

٥٧١ ط: الحركات. ص: الحركة

٥٧٢ س: فلز

٥٧٣ ل: أن الفساد

٥٧٤ ط: به يشبه. ص: تشبه

سبق .

(210) والمزاج الاثم ما للانسان فاستدعى من الواهب كمالا . والانوار

القاهرة علمت استحالة تغييراتها فان تغييرهم لا يكون الا لتغير الفاعل ، وهو نور
الانوار . ويستحيل عليه ، فلا تغيير له ولا لها . وانما يحصل من بعضها الاشياء

- 5 لا استعداد متجدد لتجدد الحركات الدائمة . ويجوز ان يكون الفاعل تاما ويتوقف
الفعل على استعداد القابل ، فيقدر الاعتدال بقيل من الهمآت والفصول التي ذكرناها
في النسب العقلية في الانوار القاهرة^{٥٧٥} . والوضعية التي للتأويل ، ما يليق . ويحصل
من بعض الانوار القاهرة ، وهو صاحب طلمس النوع الناطق ، يضي جبرائيل عليه
السلام^{٥٧٦} . وهو الاب القريب من عظماء رؤساء الملوك القاهرة «رؤائش» ، روح
10 القدس ، واهب العلم والتأييد ، يعطي الحياة والفضيلة ، على المزاج الاثم الانساني
نور مجرد هو النور المتصرف في صحاسي الانسنة^{٥٧٧} ، وهو النور المدهر الذي هو
«اسفهل الناسوت» ، وهو المشير الى نفسه بالانانية .

(211) وليس هذا النور موجودا قبل البدن فان لكل شخص ذاتا تعلم نفسها

- واحوالها ، بخفية على غيرها . فليست الانوار المديرة الانسنة واحدة ، والا ما علم
واحد كان معلوما للجميع ، وليس كذا . فقبل البدن ان كانت هذه الانوار موجودة
15 لا يتصور وحدتها ، فانها لا تنقسم بعد ذلك ، اذ هي غير متفردة ولا برزخية حتى
يمكن عليها بالانقسام ولا تكثيرها ، فان هذه الانوار المجردة قبل الصحاسي لا
تمتاز بشدة وضعف ، اذ كل رتبة من الشدة والضعف ما لا يحصى ، ولا عارض
غريب . فانها ليست في عالم الحركات المختصة حيثئذ . فلما لم يمكن^{٥٧٨} كثرتها

^{٥٧٥} ل١ - في الانوار القاهرة

^{٥٧٦} وش ١ ش ١ ق١ - يضي جبرئيل عليه السلام

^{٥٧٧} ل١ ، مر١ ، الانسانية

^{٥٧٨} طه لم يمكن . مر١ لم تكن

ولا وحدتها قبل تصرف الصاعى فلا يمكن وجودها .

اقول: الاستحالة^{٥٧٦}، هو تغيير فى الكيفيات والكون والفساد ، هى تغيير

فى الصور الجوهرية . واسباب الحرارة ثلاثة: الاول، الحركة، فانها مسخنة لكون
الحركة العنيفة فيما غلب عليه الارض والماء والهواء من غير حضور نارية^{٥٨٥} غريبة

- 5 فى التسخين مع حدوث السخونة ذال على كون الحركة مسخنة . واعتبر بالمحرك
من الاجسام الصلبة والمخفض، من الاجسام الرطبة وحصول السخونة عندهما ؛
ولو كانت تلك السخونة بالفسخ^{٥٨٦}، كما قاله القدماء ، لم يتسخن المحرك والمخفض
لانه ليس فيهما اجزاء نارية لعدم حضور نار غريبة تنفذ فى المحرك والمخفض
فتلك السخونة لا محالة من الحركة ونشاهد الماء الجارى يقل بردا من الراكد ؛ ولو
كانت غير مسخنة بل هى مظهرة لما كمن فى الباطن ، كما ظن . لم يتسخن ظاهر
10 الماء المخفض وباطنه ، بل يجب ان يبرد باطنه ويتسخن ظاهره لبرود الحرارة من
الباطن الى الظاهر .

قوله، وظن بعض الناس .

اقول: هذا هو السبب الثانى للحرارة وهو مجاورة جسم حار . وزعم بعض

- 11 الاوائل القائلين بان الكيفيات الاولى للمحسوسة صور ان الاستحالة فى الكيف مع
بقاء الحقيقة النوعية محال ، فالمجاورة للنار ليست عندها ولا موجبة للسخونة ، بل
المسخن بالنار فثبت فيه اجزاء نارية داخلية وبها الحرارة ، لا ان الحرارة حصلت
فى المتسخن ؛ والبرودة هى الصورة الباقية ، وكذا غير الماء ولو كان التسخين
بالفسخ^{٥٨٦} لكان المتسخن فى مستخضف ، كاوانى الحديد والنجاس ايضا تسخنا فما
20 تسخن فى اوانى الخزف الكثير المسام على نسبة متخالف^{٥٨٧} بحسب طلة مسام
الحديد وكثرة مسام الخزف . والتالى باطل . اذ مسام الخزف اكثر فوجب ان يكون

^{٥٧٦} س. د. فى الكيف

^{٥٨٥} س. ا. نار

تسخنه اسرع من تسخن الحديد . وليس كذلك . ولان الطرف العلوي من الماء المسدود الرأس كيف يتسخن ؟ وليس للاجزاء النارية الفلزية فيه مكان يفسد فيه ويصم اجزاء الماء بحيث لا يدرك هناك الا الحرارة ولم يخرج شئ من الطرف لتسكن دخول الفلزية ومع ذلك فطبخ الماء لثباتها هو اطفاء للحرارة ، فكيف ثم يطف ما يضافه من الاجزاء النارية الحارة الفلزية فيه لبرودته وورطته ؟ ثم لو كان التأثير بالفساد لم يكن الجمد سراداً لما فوقه ، اذ النار من الاجزاء الجليدية لا يصعد الى فوق ، كجمد الماء ، فان من طبعها النزول ؛ وللحرارة سبب ثالث ، وهو الشعاع ، وقد مر الكلام فيه .

قوله : وهذه القوايس .

- 10 اقول : يريد بالقوايس «الناصر الثلاثة» . وهي الارض . والماء . والهواء . مع ان الانوار الشعاعية الكوكبية على ما هو وايه . فانه ثبت ان النار ليست عنصراً للمستعزمات ، فاذ . امتزجت هذه العناصر بسبب فعل الاشعة فيها او انفعالها عنها بالحركات الدورية وقم الفعل والانفعال المزاجي بينها ، حصل منها المراتب الثلاثة ، وهي المعادن والنبات والحيوان . ولم يذكر الآثار العلوية لانه ليس فيها فعل وانفعال مزاجي . وقد تقدم الكلام عليها وكلامه الآن في المزاج .

15 قوله : والمزاج هو الكيفية المتوسطة .

- اقول : الكيفية هي هيئة قارة لا يخرج تصويرها الى امر خارج عنها وموضوعها من غير اعتبار تجريد ، فيخرج بالهيئة التصويرية ؛ وبالقارة الحركة ؛ ويقولنا لا يخرج تصويرها الى امر خارج عنها الاضافة ؛ وبالباقى الوضع والكم ؛ ومعنى كون المزاج كيفة متوسطة ان الكيفية تسخن بالنسبة الى الباردة وتستبرد بالنسبة الى الحار . وذكر في «الاشارات» متوسطة توسطاً ماً وهو قيد يفتقر اليه . فان للحار اذا كان في الممتزج عشرة اجزاء . وللبارد خمسة اجزاء . فالكيفية المزاجية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسب الثلث والثلثين .

فالكيفية على هذا ليست متوسطة على الإطلاق بل توسطاً مآ .
قوله؛ حصلت من كيفيات متضادة .

«اقول»؛ معناه ان الكيفية المزاجية المتوسطة، انما حصلت من كيفيات
اليسائط المتضادة، فالتضاد حصة الكيفيات وهو تضاد بالذات بين الكيفيات الاولى
المبسوسة ويوجب ان تكون الاجسام المتميزة مجتمعمة ومتصرفة الاجزاء، اذ لولا
5 الاجتماع لم يحصل منها مركب؛ ولولا تضفر الاجزاء لم يحصل التفاعل الموجب
للامتزاج؛ ولولا التفاعل لكان ذلك الاجتماع تركيباً لا مزجاً اذ الفرق بين
الامتزاج والتركيب انما هو التفاعل الذي لا يحصل الا بالتماس الحاصل بالسطوح
التي كلما كانت اكثر كان التماس والتفاعل اكثر وتكثر السطوح بكثرة الاجزاء؛
والتفاعل قد يكون بالصورة النورية؛ فتكسر صورة هذا العنصر سورة كيفية العنصر
II الآخر، وكذا الصورة النوعية التي للآخر تكسر سورة كيفية هذا؛ وقد يكون
بالكيفية . فتكون الكيفية التي لهذا تؤثر في الكيفية التي لذلك، والتي لذلك في
الكيفية التي لهذا حتى لا يكون الشئ الواحد عند مقهوريته قاهراً ومكسوراً كاسراً .
وقوله «متشابه في جميع الاجزاء»، معناه ان الكيفية المزاجية المتوسطة لا

تختلف في جميع اجزاء الممتزج، حتى تكون سخونة بعض الاجزاء اشد من سخونة
15 البعض الآخر وبرودته من برودته؛ وكذا رطوبته وهيبوسته؛ واذا كانت الكيفية
المزاجية غير متشابهة في جميع اجزاء الممتزج كان ذلك تركيباً لا مزجاً . وهذا
انتميزه بتمارل المزاج الاول . والثاني؛ فان المزاج الاول هو المركب من العناصر
الاربعة ولا يكون الا طبيعياً؛ واما المزاج الثاني والثالث، فصاعداً فقد يكون
طبيعياً، كمزاج الانسان للمركب من اعضائه الآلية وغيرها، وكل منها مركب من
20 الاعضاء المتشابهة، كاللحم والعظم والعصب، وهي مركبة من الاخلاط المركبة من
الاغذية المركبة من العناصر، وهي المزاج الاول وما عداها . فامزجة ثالثة طبيعية،
والمزاج الثاني صناعى . كالسكرنجين .

قوله: وإذا علمت ان الصور التي فرضوها .

- اقول: قد عرفت ان الشيخ، فيما مرّ، ابطال الصور النوعية والجسمية
 الجوهرين اللذين اثبتهما المشاؤون . فلا يكون الفعل بالصور الجوهرية الطبيعية،
 كما هو رأى المعلم الاول واتباعه . بل الحق ان الفعل والانفعال لا يكونان الا
 بالكيفيات الاربع التي تشد وتضعف بالمزاج . وإذا بطلت الصورة الطبيعية بطل ما
 يقوله جماعة المشائين ان صور العناصر باقية في المتزج والا كان لفساد لا
 مزاجا . واما حاصل الفرق بين المزاج والفساد . على رأى المطلقين للصور، ان
 الفساد يبدل البسيط واقلابها ؛ واما المزاج فانه توسط مجتمعات لا غير . ومذهب
 الاوائل من الحكماء النظماء ان الجواهر الجسمية انما تختلف بالاعراض دون
 الفصول الجوهرية، كما يقوله اتباع المشائين . ويحصل من هذه المركبات المزاجية
 الموالد الثلاثة: الحيوان، والنبات، والمعادن . والبرازخ المدنية الشريفة، وهي
 الحاصل من العقول الفاضلة يحصل فيها نور اشراقى ويصير نورانى وقوة وثبات
 يشبه بذلك الاجرام الفلكية المحككة والثابتة والانوار الفاضلة، كالحاقيات والنزجند
 والزمره والبلخج والذهب والفضة، وغيرها من الجواهر الشريفة . وكذلك يصير
 محبرة للنفس الناطقة مفرجة لها فيها عز وشرف لمن كانت عنده لاجل كمال
 ثباتها ولما فيها من الانوار المتناسبة للمحبة، اعنى البصيص النورى والبريق
 الاشراقى، ولما كان القالب على اكثر المولدات الجوهر الارضى لا يفتقارها الى حفظ
 الاشكال والفري كان النور المجرد للقاهر الذى هو رب نوع الارض المسما عند
 الفرس «اسفندارمذ» كثير الناية بالارض؛ ولما كان عنده الارضى منفعلا عن
 جميع المجردات والاجسام لتزول رتبته عن مراتب باقى الانوار المجردة القاهرة كان
 حصه «كدهاوتية اسفندارمذ» وتديره عن كل صاحب صنم . انما هو حصه الاناث
 فكما ان عنده اسفندارمذ هو الارضى منفصل عن الجميع ويجب ان يكون
 اسفندارمذ منفعلا عن جميع الانوار القاهرة، كاتفعال الاناث عن جميع الذكور .

وطبيعة كل شئ إذا أخذت غير الكميات الأولى المحسوسة ، فهي عبارة عن النور المجرد القاهر رب النوع الذى يكون ذلك الشئ منه على ما عرفت . ويسمى صاحب ، «خوان الصفا الطبايع» «الملائكة» المدهرة للعالم^{٥٨١} . وأرسطرطاليس يقول ان الطبيعة مبدأ أول للحركة ما هي فيه وسكونه بالذات ؛ وقد عرفت فائدة قيوده فيما سلف ؛ وزعم يحيى التحوي أن هذا ليس بجيد إذ لا يدل على الطبيعة ، بل على فعل الطبيعة^{٥٨٢} . فالحق ان الطبيعة قوة روحانية سارية في الاجسام ؛ لعنصرية تفعل فيها التصوير والتخليق وهي المدبر لها وهي مبدأ الحركة وسكونها بالذات وهي تعمل لفائدة ما اذا بلغها أسكت ؛ ولما كان كمال الامزجة واتمها هو مزاج الانسان هو خلاصة الامزجة واحدها . فلذلك استدعى من النور القاهر الواهب الصور كمالا هو النفس الناطقة المجردة . فان الانوار القاهرة لما امتنع عليها التفسير والتبديل اذ تهيروا لا يكون لتفسير القابل ، اذ لا قابل لها فتغيرها انما يكون لتغيير الفاعل لها وهو نور الانوار المستحيل عليه ذلك وعليها ، فاذا حصل منها شئ بعد ان لم يكن ، فلهزم ان يكون ذلك الاستعداد القابل المتجدد بسبب تجدد الحركات ؛ فللكمية الدائمة لا لتغيير الفاعل ؛ ويجوز ان يكون الفاعل تاما في الفاعلية ومع ذلك يتوقف فعله على استعداد القابل ، فيقدر ما يحصل في الشئ من الاستعداد المعتدل بفعل من الصور وهيآت التي ذكرنا في النسب العقلية الموجودة في الانوار المجردة القاهرة المفارقة والموجودة في الانوار التركيبية الراضية التي للشوائب ما يلقى باستعداد ذلك القابل مع معاونة السيارات في ذلك . ويحصل من بعض الانوار القاهرة الفاضلة ، وهو صاحب طلمس النوع الناطق ، وهو الانسان ، وهو نور مجرد عقل قريب من النور الاول ، وهو عظيم من عظماء رؤساء الملوكوت الاعلى ، روثنهش ، روح القدس ، جبرئيل ، واهب العلم والتأييد ، معطى النعماء

۴۸۶ منظور از «صاحب اخوان ایمن» مؤلفین کتاب چھام علوم قرن ۹ ہجری است. م. ا. ر. ک. د. ،

۵۸۱- دینی نیروی از فلاسفه قرن ۹ هجری و یکی از اساتید بر نصر غازی است؛ برای اطلاع از

منبع نقل قول مذکور در متن بالا از ارسطو در باب مسئله حرکت و مبدأ اول، و. ۱۰:

والفضيلة التامة على مزاج الإنسان الاعديل الاتم تور مجرد عقل ، وهو النفس الناطقة المنصرفه قى الابدان البشرية والمدير للصياحي الانسية «اسفهذا الناسوت» ، وهو الذى يشبر الى نفسه بالانانية اقلح من كملّه ونزّهه عن الميل الى الجانب الادنى وخاب من ضيعه ودنسه بالجهل والميل الى اللذات البدنية والراحات الجسمانية .

5 قوله: وليس هذا التور موجودا قبل البدن .

اقول: ليست النفس الناطقة الانسانية موجودة قبل وجود البدن وحدونه . اذ لكل واحد من الاشخاص ذات مدركة تورية تعلم نفسها وجميع احوالها الخفية على غيرها من النفوس . ويلزم من ذلك ان لا تكون النفس واحدة بالمعدد مدبر جميع الابدان ، اذ لو كان كذلك لكان ما يدركه زيد يدركه جميع اشخاص الانسان . والثالى باطل فكذا المتقدم . ووجه اللزوم ان المدرك المنفرد عى الانسان ليس الا النفس الناطقة . فمتى كانت واحدة بالمعدد لزم ان ما يدركه واحد يدركه الكل ، وطلان الثالى ظاهر . اذ ما يدركه واحد من العلوم والاحوال الخفية ليس مدركا لغيره ، فالنفوس اذن كثيرة بالمعدد واحدة بالتورع .

قوله: فقبل البدن .

15 اقول: لما فرغ من بيان ان النفوس كثيرة شرع الآن فى بيان انها هادئة بحدوث البدن غير قديمة ، فقال لها لو كانت قديمة موجودة قبل الابدان لاما ان تكون واحدة او كثيرة . والثالى باطل فالقدم مثله . والليزوم بين اذ كل ما له ذات موجودة ، لبالضرورة لما ان يكون واحدا . او كثيرا . وبيان بطلان الثالى . اما القسم الاول منه وهى الواحدة ، انها لو كانت قبل التعلق بالابدان واحدة فبعد التعلق ان بقيت واحدة كما كانت قبل التعلق . كان كما ذكرنا ما يكون مدركا لواحد من الناس مدركا للكل ، وليس كذلك . وان انقسمت وتجزئت وصارت متعددة عند التعلق البدنى كانت متقدرة ، فتكون جسما ، اذ التجزى انما هو من خواص الابدان . وهى مجردة عن المواد لا يمكن تمددها بعد الوحدة ، وليست قبل التعلق

البدني كثيرة ايضا . اذ كل كثرة لا بد لها من مميز لا يجوز ان يكون ذلك المميز نفس ماهيتها لتساوي النفوس في تمام الماهية ولا داخلها فيها ، لانها بسيطة لا جزء لها ولا خارجا عنها ، اذ لو كان الخارج المميز لازما للماهية كان متفقا في الكل ، وحينئذ يستتبع تميزه لغيره ؛ وان كان مقارنا فهو غير موجود للنفس المجردة قبل التعلق . اذ للعوارض المخارقة انما تكون في المواد والنفس لا مادة لها 5 غير البدن ولا بدن لها قبل البدن . وانما قلنا ان العوارض انما تكون بسبب المواد لان العرض المخارق لا يخصه الفاعل المقتل بفرد دون غيره لتساوي جميع افراد النوع بالنسبة اليه ، فالتخصص بفرد من النوع لا بد له من مادة تجوب اختصاص ذلك العرض به ولا يمكن ان يتأخر النفوس قبل التعلق البدني بعضها عن بعض ، لشدة التورية وضعفها . لانها غير متناهية وشدة توريثها متناهية ، اذ فوقها الانوار 10 المنجردة وهي اشد تورية منها . فانما تناهت الشدة ولم تنهاى النفوس لزم ان يكون لكل رتبة من الشدة غير المتناهية حينئذ لا يمكن التمييز بينها ؛ فضلا . فلما امتنع وحدتها وكثرتها قبل التعلق والتصرف في الابدان فلا تكون قديمة موجودة قبل البدن .

قال الشيخ،

(212) طريق آخر ان كانت موجودة قبل الصياصي ، فلم يمنعها حجاب ولا شاغل من عالم النور المحض ، ولا اتفاق ولا تنفر فيه ، فتكون كاملة ، فتصرفها في الصيغة يلحق ضابطها . ثم لا اولوية بحسب الماهية لتخصص بعضها بصيغة ، والاتفاقات ، اعني الوجودات بالحركات ، انما هو في عالم الصياصي ، فيستمد 20 الصيغة لنور ما بالحركات . وليس في عالم النور المحض اتفاق تخصص ذلك الطرف . وما يقال « ان التصرفات يستتبع لها حال موجب لسقوطها عن مرتبتها » كلام باطل ، اذ لا تجدد فيها ليس في عالم الحركات والتغيرات على ما علمت .
نقول : هذه حجة ثالثة على ان النفوس ليست قديمة موجودة قبل الابدان .

فهرمانه انها لو كانت موجودة قبل البدن وهي مجردة عن المادة بالكلية، فليس بينها وبين المبادئ العقلية والانوار القدسية حجاب، لان الحجب انما تكون من توابع التعلق البدني، وفرضاتها مجردة بالكلية عن جميع العلايق، فيجب انتقاشها بالكمال الخاص بها دائما اذ لا حجاب ولا شغل يشتملها عن عالم النور البحت.

ولا اتفاق ولا تنفر في ذلك العالم العقل، فتكون كاملة في ذلك العالم فتصيرها في 5
البدن بعد ذلك يكون ضائعا والعناية الازلية تأتي ذلك. ثم لو كانت موجودة قبل البدن، فلا اولوية لتخصص بعض الابدان ببعض النفوس دون البعض الآخر بحسب الماهية، واما الوجوب بالحركات، فلا يكون الا في عالم الاجسام، فان البدن يستمد بالحركات انملكية. وذلك لا يمكن وجوده في عالم الانوار المجردة المحضة الذي لا اتفاق فيه ولا تخصص، والذي قاله بعض الحكماء ان المجردات ربما سبغ 10
لها حال يقتضي هبوطها عن مراتبها، فحينئذ تتعلق بالابدان، فكلام غاسد. فانه انما يهبه لتجده بوجوب ذلك ولا تجده في عالم الانوار المجردة كما يكون في عالم الحركات والاتفاقات.

قال الشيخ:

- 13 (213) حجة أخرى، هي ان الانوار المدبرة ان كانت قبل البدن، فنقول، ان كان منها ما لا يتصرف اصلا، فليس يسدبر، ويصوره مطلق؛ وان لم يكن فيها ٥٨٣ ما لا يتصرف، كان ضروريا وقوعه فيه الكل وما بقي ثوبا مدبرا؛ وكان الوقت قد وقع في الازل ٥٨٤، فكان ما بقي في العالم نود مدبر. وهو محال.
- اقول: لو كانت النفوس موجودة قبل الابدان غير متصرفه فيها ولا ٥٨٥

٥٨٣ يش: ا ش: ط: منها. ح: فيها

٥٨٤ يش: ش: ط: الازل. ح: الاقل

٥٨٥ ح: فلا

مدبرة لها اصلا لكائنات مطلة في الازل، ولا مطل في العالم. فان الانفعال الالهي الصادر عنها بواسطة الاتوار العقلية والحركات العقلية انما توجد لنفايات عقلية فعلية تقتضي حصول الكمالات العقلية والجسمية لكل ذي كمال. ولما كانت الغاية في ايجاد النفوس وصولها الى كمالاتها، اعنى التجرد المحض، بواسطة تدبير الابدان وهي غير مدبرة اصلا، فيكون حيثن وجودها مطلا: وان كان الكل 5 متصرفا في الابدان، فبالضرورة يأتي وقت يقع فيه الكل، فلا يبقى في العالم نود مدبر لبدن، وهو محال.

قال الشيخ،

(214) طريق آخر، وانما علمت انه لا نهاية للحوادث^{٥٨٦} واستحالة النقل الى

الناسوت، ولو^{٥٨٧} كانت النفوس غير حادثة، لكائن غير متناهية؛ فاستدعت جهات 10 غير متناهية في المقارنات، وهو محال.

اقول، قد ظهر لك ان وجود المبدأ الاول لا اول له، فلو كانت النفوس قديمة متقدمة على الابدان لزم ان تكون غير متناهية، فتفتقر الى جهات غير متناهية ويعود الكلام الى تلك الجهات الغير المتناهية حتى يلزم ان يكون في عالم العقل عقل ومعلولات لا تتناهي مجتمعة، وهو محال. وذهب افلاطون الى ان 15 لنفوس قديمة لان علم النفس ان كانت موجودة قبل البدن بشامها، فيجب ان توجد قبل البدن؛ وان كانت غير موجودة بشامها قبل البدن، فيعزف وجودها على البدن لانه محل تصرفها، فيجب بطلانها عند بطلان البدن، اذ هو جزء علمه وشرط علمه والبرهان قد قام على بقائها وبقاء علتها الفياضة. فلذلك يجب وجودها قبل البدن وحينئذ لا يكون البدن علمه لوجود النفس، بل شرط لتصرفها، 20 فيكون كفتيلة استعدت للاشتعال من نار عظيمة فتجذب النفس اليه بخاصية ار

^{٥٨٦} يش ١ ط ١ الحوادث - سر ١ للحوادث

^{٥٨٧} ط ١ فخر. سر ١ ولو

البدن البها ، كالمغناطيس والحديد . وليس من شرط جذب المغناطيس للحديد ان يكونا موجودين معا بل يجوز ان يكون احدهما متقدما وهو موافق لارباب الشرايع وبعض المشايخ . وقد قال ، صلى الله عليه وسلم ، «خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام» ؛ وقوله «الارواح جنود مجندة» فما تعارف منها ائتلف وما تنكر منها اختلف» ؛ ويظهر مما سلف من القواعد وما سياتى تحقيق هذا ، ان شاء الله تعالى^{٥٨٨} .

قال الشيخ :

فصل

«فى الحواس الخمس الظاهرة»

- III (215) الانسان وغيره من الحيوانات الكاملة خلق له حواس خمسة :
اللمس والذوق والشم والسمع والبصر . ومحسوسات البصر اشرف ، فاما هى الانوار من الكواكب وغيرها ، ولكن اللمس اهم للحيوان ، والاهم غير الاشرف . والمحموسات الخفية من وجه آخر .

اقول : الحواس تنقسم الى ظاهرة وباطنة ؛ فالظاهرة خمسة :

- 15 الاول ، اللمس ؛ وهو اهم الحواس . فلا يخفى الحيوان بدونه ، فيحرب به من المنافع وتحرب من المضار . ولا يخص اللمس بمضو معين ، كباقي^{٥٨٩} الحواس ، بل هو مبثوث فى جميع البدن . وادراك القوة اللازمة للكيفيات انما هو يحصل بالماسة والواسطة المؤدية للكيفيات الملموسة يجب غلوها عنها ، اذ المشاهدة لا يحصل منها الانفعال والشمور . والآفة المؤدية للطموس لما لم تخل عن الاربع فلا بد من ادراكها للاطراف بالتوسط المزاجى . فكلما قربت الآفة من الاعتدال كانت
20 الخفية وانتم فى ادراك الملموسات ، فتدرك الكيفيات الاولى والاربع : للتقل والخفة

^{٥٨٨} س : - ان شاء الله تعالى

^{٥٨٩} ل : كما فى

والملاسة والغشونة . واما الصلاة واللين والزوجة والهاشاشه ، فالاحساس بها تبع للكيفيات . والقلب اقوى الاعضاء هنا . لانه مبتدأ له فوحس بنفسه ولا يحصل في قوة من القوى سموية محبوبة او مكروهة الا وتتفعل الروح عنها وتغير مزاجه ، فان استحبال الى كيفية ملائمة للقلب التذّ والا تألم . والمحسوسات اللطيفة هي اقوى اللذات والالام البدنية .

5

القوة الثانية ، الذوق ، وهي تلو اللبس في الخففة وهو مفتقر الى الملاسة ، كاللمس الا ان نفس ملاسة الحار تزيد الحرارة ولا تكفي في الطعم دون متوسطة تقبل الطعم وتخلو عنه ، وفي الرطوبة اللامية المذبة فان خالطها طعم آخر شأن ذلك طعم الوارد وليس تكيف الرطوبة بالطعم الوارد بما تتقال الطعم اليها فان الاعراض لا تتقبل بل تتخالط ذى الطعم بهذا الرطوبة لانفاضة الطعم عليها من العقل والطعم تسمه ، اذ الفاعل لها اما حرارة او برودة او متوسط . والتقابل للطعم اما لطيف ، او كثيف ، او معتدل . فان علمت الحرارة في الكثيف حدثت المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل اللطوخة ؛ وان علمت البرودة في الكثيف حدثت المفروضة ، وفي اللطيف الحموضة ، وفي المعتدل التقيض ؛ واذا عمل المعتدل في الكثيف حدثت الحرارة وفي اللطيف التسمومة ، وفي المعتدل التفاحة . والذوق اهم الحواس بعد اللمس ، لان الغذاء انما هو يدل ما يتحلل فلو لا قوة الذوق لم يتناول غذا نهوذي الى هلاك الحيوان . والذوق قوة منتبهة في المصعب المنفوش على جرم اللسان يدرك بها الطعم بواسطة الرطوبة التي لا طعم لها .

15

القوة الثالثة ، الشم ؛ وهي قوة مودعة في وايدنى مقدم الدماغ ويدرك بها الروايح بواسطة جسم لا وايحة له . كالهواء والماء الحاملين للروايح ، وفساد مزاج الزايدتين المرجب لذهاب الشم يدل على انها محل لقوة الشم . وقيل ان ادراك الرائحة يتحلل اجزاء الجسم ذى الرائحة فيتمجزى ويخالط الهواء ويصل الى الشم ، اذ لو لم يتحلل منه شئ كما كانت للحرارة وما يهيجها من ذلك ويتغير بها يذكرى

■

الروائح . واجيب بان الروائح الواصلة الى المجالس القسيحة لو كانت بالتحلل لبعض الجسم ذو الرائحة وكيف تنتشر من المسك السمر من الأبخرة المتحللة في الزمان القصير ما ملأ الامكنة العظيمة .

وقيل ان الرائحة تتأدى الى الشم لاستحالة الهواء المتوسط وانفصاله من الرائحة دون تخلل شئ ولولا ذلك لم تنتشر الروائح في المواضع القسيحة في زمان قصير . وقيل ان الرائحة تتأدى الى الشم بفعل الجسم ذي الرائحة في الجسم الذي لا رائحة له دون فعله في الجسم المتوسط بينهما . بل المتوسط يمكن من فعل احدهما في الآخر . والا فكيف يمكن ان يتخلل من ذي الرائحة اجزاء تسافر مائة فرسخ أو أكثر .

- 10 وقد حكى ارسطوطاليس ان الرخم سافرت لروائح الجيف الى يونان من مسيرة ايام . والنصواب ان الشموم قد يكون نفس البخار المتحلل . كالعود المحترق . وقد يكون نفس الهواء الذي استحال من ذي الرائحة كروائح المسك والاستحالة لها مدخل في الادراك الا اذا افتتنا الكافور بالبخير انتشرت رائحة ووصلت الى حد معين وعند نقله من مكان الى مكان دون تبخير تبلغ رائحته اضاعاف ما وصل اليه التبخير ، ولولا ان الهواء استحال لم يكن كذلك . ويجوز ان يكون الناقل للروائح الى
- 15 الرخم الرياح القوية او ان الرخم ادركت الجيف من الجو للمالي بالبحر .

- الثرة الرائحة ، السمع ؛ وهو قوة مودعة في القصب المفروشة على سطح باطن الصياخ يدرك بها الاصوات بواسطة الهواء المضطرب بين الفارع والمفرع ؛ وساهية الصوت . وهي الكيفية المدركة بحس السمع . غنية لظهورها وسببه تموج الهواء لا بحركة انتقالية بل حالة شبيهة بتموج الماء للحادث بصدمة بعد صدم وسكون بعد سكون . ويحصل التمرج لما من مس عنيف ، وهو القرع ؛ او من تفريق وهو القلق ؛ وانما قيد المس بالعنيف لان الصوت المفرع ولا يظهر له صوت . وكذا قلع الغنشة المفروزة في قطن والقرع والقلق يقتضيان التمرج لانهما يلجئان
- 20

- الهواء الى الانقلاب الى خلاف جهة القرع لو التلويح الهواء بين الجسمين المنفصلين
 يعنف على كيفية مخصوصة، فيحدث الصوت على كيفية مخصوصة ويسمع عند
 وصول التمرج الى الصماخ لاختلاف وصول الاصوات اليه بحسب اختلاف هبوب
 الرياح، ولان التكلم من طرف اتبوه موضوعه على اذن انسان لا يسمعه. ثم
 الوصول لا يكون دفعة. فاننا نرى ضربة المول من اليد في آن ولا يسمع الصوت
 5 لا بعد زمان، وقيل بانه يقتضى ان لا تسمع الكلمة من وراء جدار لا مسام لها،
 وان كانت فلا تبتى تقطيعات الحروف واشكالها ولان العامل لها ان كان مجموع
 الهواء فان شأى الى واحد فلا يسمع غمره، اذ الصوت ما وصل دفعة الا اليه او
 كان العامل كل جزء منه لزم ان يسمع الواحد الكلمة مرارا لتأدى الاجزاء الكثيرة
 الى صماخه. وجوابه؛ ان الجدار ان خلا عن المنافذ بالكلمة اشغال السماع
 10 والحروف تتكون باطلاق الهواء بعد حبسه^{٥٥} وحيث لا يكون التمرج الناعل
 للحروف محيطا بكل اجزاء الهواء دين اجزائه. بل الحق ان كل جزء منه يتشكل
 بحروف الصوت فأي جزء من تمرج الهواء وصل الى الصماخ دفعة حصل الثمور
 بالكلمة، وليس الصوت نفس القرع والقليح لا مكان تعقل الصوت بهديهما ولبناته
 بعد الفراغ عنهما ولا دراكهما بالبرص دين الصوت. وليس الصوت نفس الحركة
 15 المتحركة لا مكان تعقل الصوت بهديهما، بل الصوت امر عارض للحركة الفرعية او
 العقلية فاذا انتهت التمرجات الهوائية والمائية الى الصماخ، ونى تجريره هواء راكد
 موجه وشكلته بشكل نفسها؛ ثم وقع على جلده مبدودة على الصلبة المقنودة،
 كسد الجلد على الطبل، فيحصل الثمور. واذا لم يكن القرع والقليح داخلين في
 20 ماهية الصوت، فتكون اسبابا مادية وقاعلية غير تامة لوجود الصوت والسبب المختم
 والمشكل للصوت بالحروف والحافظ له بعض الروحانيين، وكذا الشم والذوق
 وغيرهما.

القوة الخامسة، البصر: قد مرّ أن الرؤية ليست بخروج الشعاع من العين لا يلاقى المبصرات ولا بانكساره ولا بانطباع الصور المرئية في الرطوبة الجليدية ولا في العصيتين المجوفتين ولا باستدلال، بل الرؤية بمقايسة المستمر للعضو الباصر، أعني العين التي فيها رطوبة صافية شفافة صافية مرآتية، فحينئذ يقع للنفس علم اشراقى حضوري على ذلك الموصّر المقابل لها فتدركه النفس مشاهدة، 5 والسبب في رؤية الواحد اثنان على رأي اصحاب الشعاع، انكسار اوضاع الشعاع عند البصر، فيرى لذلك الواحد كائنه متباينين. وعلى رأي اصحاب الانطباع فسيببه انتقال الآلة المؤدية للشيخ الذي في الرطوبة الى ملقى العصيتين المجهولتين، فلا يتأدى الشبهان الى موضع واحد على الاستقامة، بل ينتهي كل منهما الى جزء من الروح الباصر، فحينئذ ينطبع من كل شبح خيال واعتبر بلمس حصص باصعين 10 متلوّنتين اوان الحركة الروح يوجب ارتسام الشيخ فيه قبل التقاطع، فيرى لذلك شبحين كما يرسم من الشمس شبح في الماء الراكد مرة واحدة وفي الشجر مرأى كثيرة. والملة في رؤية الابهد اصفر والاقرب اكبر على قاعدة الانطباع، ان الابهد ينطبع في جزء اصفر والاقرب في جزء اكبر، فاذا توجهنا خروج خطوط شعاعية من الجليدية الى الموصّر على هيئة مخروط مبداء الجليدية دائرة صغيرة على قدرها 15 ومنتهاه الموصّر؛ وذلك المخروط على هيئة مثلثات مشعة الاسفل ضيقة الاعالي، فكلما اقرب الموصّر عظمت الزوايا التي عند البصر فيرى الموصّر كذلك، وكلما بُعد استدق المخروط فتضيق الزوايا مع دائرة المخروط التي عند البصر، فيرى الموصّر صغيرا ويزداد الصغر بازدياد البعد الى ان تسمى الصورة بالكلية، كما هو عند البعد المفرط؛ ولما كانت محسوسات البصر هي الاضواء والأتوار من الكواكب 20 وغيرها والالوان، فهي اشرف من سائر المحسوسات، الا ان اللبس للحيوانات، لما كان اسم من غيره لما عرفت. والاهم غير الاشرف. وللمسموعات الطيف من المبصرات من وجه آخر، فان الاصوات الموسيقية اللذّة المطربة تشوق النفس الى

وطنها الاصل وعالمها العقل وترفعها عن الامور الدنيوية الى الامور العلمية وتشوق الى الكمالات العقلية والعملية. وكان لساعة الموسيقى عند الحكماء اليونانيين والمصريين وغيرهما من الامم خطب عظيم وعناية كثيرة.

قال الشيخ،

فصل

«فى بيان ان لكل صفة من صفات النفس نظيراً فى البدن»

(216) واذا علمت ان النور فياض لذاته. وان له فى جوهره محبة لسنخه ولها على ما تحتة، فيلزم من النور الاسفهبذ فى الصاوى الفاسقة بسبب قوه قوة غشبية، وتوسط محبة قوة شهوانية. وكما ان النور الاسفهبذ يشاهد صوراً برزخية، فيعملها ويجعلها صوراً عامة توريث تلقى بجوهره، كمن شاهد زهداً وهو راخذ منهما للانسانية صورة عامة تحمل عليهما وعمل غيرهما، يلزمه^{٥٩٩} لى صهيته قوة غاذية تحبل الاغذية المختلفة كلها الى شبه جوهر المتذى؛ ولولا هذه لتحلل بدن الانسان ولم يجد بداً فما لسفر وجوده. وكما ان فى سنخ النور التام ان يكون مبدأ لنور آخر، فيحصل منه فى صهيته قوة توجهه صهيته أخرى ذات نور، وهى المؤكدة التى بها بقاء نوع ما لم يتصور بقاء شخصه دائماً فتقطع قدرا من المادة ليكون مبدأ لشخص آخر. وكما من سنخ النور ان يزداد بالانوار السانحة ويستكمل بالهيئات التنويرية ويخرج من القوة الى الفعل، فيحصل منه للصهيته قوة توجب الزيادة فى الاقطار على نسبة لائقه وهى النامية. ثم تقدم الناذية جاذبة ثانياً بالمدد، وماسكة تحفظه ليتصرف المتصرف، وهاضمة تهبط وتعدو للتصرف، ودافعة لما لا تقبل المشاهدة.

(217) وهذه القوى فروع النور الاسفهبذ فى صهيته، والصهيته صنم

للنور الاسفهبذ ، فتحصل هذه القوى منه باعتبارات فيه وشركة احوال البرازخ .
ويدل على تفايرها وجود بعضها قبل بعض او بعد بعض . واختلاف الآثار واختلال
بعضها عند كمال بعض . والانسان يستوفى^{٩٢} قوى الحيوان والنبات .

اقول : قد عرفت غير مرة ان النور كله حقيقة واحدة لا تختلف الا

- بالمعارض ، وانه نفس الظهور المحض والاشراق الصرف ، وانه لذاته يقتضي النهض لا
لامر خارج عن ذاته . وعرفت ايضا ان النور له في ذاته وجهه محبة لاصله
وسلطة الذي هو فوقه ، وان له قهرا واستهلاء لفرعه ومطلوله الذي تحته . واذا كان
ذلك في العالم الاكبر فيلزم مثله في العالم الاصغر الذي هو الانسان فان النور
الاسفهبذ ، اعني النفس الناطقة ، يلزم ان يفرض فيه في السياسى الناقصة ، وهي
الاهدان الظلمانية ، بسبب قهره على ما تحته من البدن وقواء الظلمة قوة غضبية
تهرب بها عن المضار . وكذلك يلزم منه بتوسط محبته لما فوقه قوة شهوانية يطلب
بها الملانم . فان القوى الحيوانية تنقسم الى : مدركة لما بالحواس الظاهرة او
الباطنة ؛ والى محركة . وتنقسم الى محركة على انها باعثة ، والى محركة على انها
فاعلة . فالمحركة الفاعلة هي القوة المثبثة في الاعصاب والعضلات من شأنها ان
تشجع العضلات لجذب الاوتار والرباطات ولرخائها وتشددها . واما القوة الباعثة ،
فهى القوة الشوقية المتفعلة عن عقل او تقويل او حس والشوق غير الادراك ، فانما
قد ندرك شيئا ولا نشاق اليه . والشوق قد يكون ضعيفا ، وقد يكون قويا يوجب
الاجتماع وهو مناير للشوق ، اذ قد يشد الشوق الى شئ ولا يجمع على الحركة
اليه . فاذا حصل الاجتماع اطاعت القوى المحركة المشنجة للعضل والمرسلة لها .
والقوى المحركة ليست نفس الاجتماع والشوق ، اذ الحيوان قد يمنع عن الحركة دون
الشوق والاجتماع الذى هو عدم جازم بعد التردد في الترك والفعل وهو المُسسى
«ارادة» و «كرهه» ، والفترة الشوقية ان كانت حاملة للحيوان على طلب الملانم فهى

- «الشهوانية»؛ وإن حصلت على طلب التلبية ودفع ما لا يلائم فهي «الغضبانية». ولما كان النور الاسفهبذ الناطق يشاهد صوراً جسمانية برزخية فيعقلها بان يجرده صردها عن موادها الظلمانية ويجعلها صوراً عقلية محضة عامة نورية تليق بجرهر النفس انباطقة؛ الذي هو محل تلك الصور العقلية المجردة عن المواد. ونحنذ يلزم ان يكون جرهره نفس نوراً عاماً مجرداً غير متقدر بشاسب الصور المجردة العامة 5 النورية، كما اذا شاهدنا زهداً وعمراً وغيرهما من الاشخاص، فاختلنا منهما للانسائية صورة مجردة عامة تحصل على زيد وعمرو وغيرهما من الاشخاص الانسانية. فيلزم ان يكون في يده وصيسته قوة غاذية مناسبة لتلك القوة العقلية وهي التي تحول الاشذية المختلفة الجواهر كلها الى شبيه جرهره المختلذى، ولولا وجود هذه القوة في الحيوان لتحلل يده لعدم بدل ما يتحلل فما كان يستمر وجوده. ثم لما كان في شيخ النور التام واصله ان يكون مبدأ لنور آخر، كالانوار 10 المجردة القاهرة، فان بعضها مبدأ لبعض كما عرفت. فيلزم ان يكون في صهيبة النور الاسفهبذ ويده قوة تقتضى وجود صهيبة أخرى ذات نور مجرد يتعلق بها رؤسمى «قوة مولدة»، وهي التي بها يقاء نوح ما لم يتصور يقاء شخصية فتقطع قدراً من المادة التي هي خلاصة الاخلاص فتجمله مبدأ لشخص آخر ولما كان في شيخ 15 انور الاسفهبذ واصله ان يزداد بالانوار السانغة المرشدة يستكمل بالهيآت النورية الفائضة من الانوار المجردة ويخرج بذلك من حدة القوة الى الفعل. فيجب ان يحصل منه في الصهيبة الهندية قوة توجب الزيادة في الاقطار الثلاثة على النسبة الثلاثية وهي الثامية.
- واعلم ان الثبات والحيوان يشتركان في التفعذى والنمو والتولد. وقيل ان هذه الثلات هي النفس الثباتية، وقيل انها صورة هي مبدأ لهذه الثلوى الثلاث؛ ويدل على انها غير الجسمية وغير الصورة النوعية وعدم عمومها فيها. فالقوى انما تحصل لصورة خاصة تتبع الاجسام للمزاجية. فالمزاج معد لحصول الصور. وعلة 20

- احتياج النبات والحيوان الى لقوى الثلاث لان كمال الاشخاص باعتبار المقدار انما يكون على التدرج ، فيفتقر الى النامية وهي الموصلة الى الكمال المقدارى . وباعتبار التحلل فيها مفتقر الى الناذية لتختلف بدل التحلل وباعتبار فسادها يفتقر الى المولدة الحافظة للانواع بالتحاقب . والافعال الناذية ثلاثة: احالة الغذاء الى احوال مختلفة ، فتجعله شاملا ؛ ثم تجعله شبيها بجواهر المتخذى من الاعضاء ثم تجعل الشبيه ملصقا بالعضو بدل ما تحلل . فالفاذية قوة تصرف فى مادة الغذاء لتجعله الى شبه جواهر المتخذى . القوة الثانية: النامية . وهي التي توجب الزيادة فى اقطار الجسم الثلاث على التناسب الطبيعى لتبلغ كمال النشو . فيخرج بقولنا توجب الزيادة فى اقطار الجسم الثلاث الزيادة الصناعية فانه اذا أخذ قديرا من الجسم وزيد فى جهته نفس من الاخرى ويخرج بالتناسب الطبيعى زيادات الورد ويبلغ الى كمال النشو عن السن الذى هو زيادة فى اجزاء المتخذى لا على نسبة ملحوظة فى الاقطار البالغ بها غاية النشو ، والسمن ربما كان مع فناء النسو ، كما فى الشيع ، وانما يكون النشو بداخله الرارد على البدن ونفوذه فى خلل الجسم بالدفاع ما يرد عليه على التناسب . والفرق بين للفاذية والنامية ان للفاذية ترجب احالة الغذاء الى شبه جواهر المتخذى بدل التحلل دون زيادة المقدار والنامية توجب الزيادة فى الاقطار الثلاث على التناسب فيوزع الغذاء على خلاف فعل الناذية فيستلب جانبها من البدن ما يحتاج اليه من الغذاء ويزيده فى جهة اخرى مستخدمة فى هذا الفعل للناذية ؛ ولو كانت الناذية وحدها تشوب فى هذا الفعل القوة الثابتة المولدة ؛ وفعلها الاول تخليق البذور وتطعيمها وتشكيلها ؛ وفعلها الثانى افادة اجزاء البذور هيآت تناسبها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والغشونة والملامسة وهي تجذب بالدم من المروق الى النشئين . فيتغير فيها تيمرا يستمد لقبول صورة النطفة ؛ وكذا الحال فى جميع البذور وذلك بعد تمنعها والقوة عليها مدار الكون والفساد وتقدم الناذية لرج قوى جاذبة توجد فى جميع الاعضاء . فالمعدة تجذب

- الطعام من القم اليها بالقوة الجاذبة اذ ليست حركة الطعام ارادية لمدنها فيه ولا طبيعة والا لم يمكن المنكوس البالغ فهي قسرية تجذب القوة الجاذبة من المدة، وكذلك جذب الرحم للقي بهذه القوة وماسكة تمسك للذئاء لتصرف فيه الهاضمة مقتضى احتواء المدة على للذئاء من جميع الجوانب دون الفرج. سواء كان الذئاء قليلا او كثيرا الا انما كانت الماسكة ضعيفة تهجز عن الاحتواء فتحدث الفراقير واذا شرعنا المعدة بعد الاكل وجدناها محتوية على الطعام. وذلك دليل على وجودها؛ والهاضمة هي المحيلة للذئاء والمفيرة له ليصلح ان يكون جزءا من المتغذى ليقبل اثر الغذاء. فاولها الانهضامات في القم لاتضاج الحنطة المضغوطة للدماسيل دون المطبوخة؛ وثانيها في المدة والامعاء فيصير كماء الكشك السخين؛ وثالثها في الكبد المشتعلة على الذئاء المنهضم فيتميز فيها الاخلاط؛ ورابعها في العروق فيصير الذئاء فيها شبيها بالمتغذى ودائمة، تدفع ما لا يحتاج اليه الضر ويدل على وجودها مشاهدتنا للامعاء عند التبرز. كانها تريد الخروج لدفع ما فيها؛ والغاية والنامية يخدمان المولدة فالغاية تمددها بالذئاء والنامية تمددها بالتمديدات المشاة وكل هذه القوى فروع للنور الاسفهبذ الناطق في الصبغة البديية. والصبغة البديية سبب للنور الاسفهبذ الناطق كما كان كل نوع صنما لنور عقل قاهر، فتحصل هذه القوى من هذا النور العقل الاسفهبذ باعتبارات مختلفة فيه مع شركة احوال البرازخ الجسمية. والقوة عندهم هي مبدأ أثر الاجسام والاغراض لا تؤثر الاستقلال بل تمد ولما كانت القوى بأسرها المراضا فهي تمد القابل لحصول أثر فيه من العقل المتألق. وقد عرفت مما سلف ان المبدأ للنتغذى والنور والتوليد وسائر القوى ليس أمرا جسمانيا لانه متخالف لا يحفظ شيئا والقوة الواحدة البسيطة لا يحصل عنها افعال مختلفة، بل هو أمر عقل نوري يُسمى «ربّ النوع». وليس في الصبغة الانسية الاصول هي قوى تجذب في البدن جذبا او دفعا او تصفا والمبدأ أمر خارج والنفس المتعلقة بالبدن تستمد

لحصول القرى والآثار فيه مدخل ويدخل على تقاير هذه القوى بقاء الناذية والمولدة بعد النامية واختلاف الآثار والناذية هي التي تبقى عمالة الـ حطول الاجل ، والانسان لما كان اكمل للموجودات الارضية لا جرم استوفى جميع قوى الاجسام من المعادن والنبات والحيوان وزاد عليها بالكمالات العقلية والنفوس القدسية ، فالانسان نسخة مختصر من العالم الاكبر فيه جميع ما فيه . فاذا عرف الانسان نفسه ويدنه الى ما هو عليه في الوجود فقد احاط بالموجودات علما .

قال الشيخ :

فصل

«في بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيوانية»

- 10 (218) النور الاسنهد لا يصرف في البرزخ الا بوسط مناسبة ، وهي ما له مع الجوهر اللطيف الذي سموه «الروح» ، ومنحه التجويف الايسر من القلب . اذ فيه من الاعتدال والبعد عن التضاد ما يشابه البرازخ العلوية ، وفيه من الاقتصاد ما يظهر عنده المثال ، فان المقتصد الصافي له ذلك ، وغيره من المنصريات يصير مظهرا للمثال بوسطه . وفيه من الحاجزية ما يقبل النور ويحفظه ويحفظ الاشكال والصير . وفيه^{٩٢} اللطافة والحرارة المناسبة للنور . وفيه الحركة ايضا
- 15 المناسبة لنور الماوض . واذا لم يكن في اعداد نوعه الثبات لسرعة تحليله باعتبار اللطف وغلبة الحرارة ، فثبت نوعه بالمدد . فقد أتى على جميع مناسبات النور ، لان الفضاء لم^{٩٣} يقبل الشعاع ولكن يناسب النور بحرارته وسرعة قبول حركته . ولهذا قصد الى عالم النور البرزخي الذي دلت حركته وقرب منه وعشقه . والعاجز قبل النور الشعاعي وحفظه ، تناسب من هذا الوجه . والمقتصد حفظ الشعاع وصار
- 20 مظهرا لمثال النور والمستير . ولكن خالف مناسبة النور بالبرد ونحوه .

^{٩٢} يش : ش ا طه + لينا - م - ايننا

^{٩٣} يش : ش ا طه + يكن - م - يكن

(219) وهذا الروح فيه المناسبات الكثيرة . وهو متبدد في جميع البدن ، وهو حامل القوى الثورية ويتصرف النور الاسفهبذ في البدن بتوسطه ويعطيه النور . وما يأخذ من النور الساطع من التواهر يتعكس منه على هذا الروح . وما به الحس والمعرفة هو الذي يصمد الى الدماغ ويمتدل . ويقبل السلطان الثوري ، ويرجع الى جميع الاعضاء . ولتناسبة السرور مع النور صار كل ما تولد روحاً نورانياً ، مفرحاً . اعنى من جملة الاغذية وتناسبة النفوس مع النور متفردة عن الظلمات منبسطة عند مشاهدة الاكوار . والحيوانات كلها تقصد النور في الظلم وتمشي النور . فان النور^{٩٩} الاسفهبذ وان لم يكن مكانها ولا ذ^{٢٠} جهة . الا ان الظلمات التي في صميمه مطبوعة له .

- ١٠ اقول: النور الاسفهبذ العقل الناطق لما كان مجرداً عن المواد الجسمانية منزهاً عن الحلول والامكنة غير داخل تحت الزمان . وما هذا شأنه كيف يمكن ان يتصرف في الاجسام الكثيفة المظلمة ؟ وكيف يديرها التدبيرات المختلفة ؟ وهو نور مجرد محض لا ظلمة فيه من حيث كونه والشيء لا يقارن ولا يتصرف لهما لا مناسبة بينه وبينه فالكثيف يناسب الكثيف واللطيف اللطيف . ولما تعلفت النفوس الناطقة بالابدان فلا بد لها من مناسبة معها وليس فيما يشتمل عليه البدن الطيف 15 من الروح اليهودي والنفساني اللطيف وكثرة ما فيه من المناسبات المقتضية لتعلق النفوس بالابدان .

رقد ذكر الشيخ عدة مناسبات للروح الى النور الاسفهبذ فيصدق قوله ان «النور الاسفهبذ لا يتصرف في البرزخ الا بتوسط مناسبة ما وهى ما له مع الجوهر اللطيف الذي سموه «الروح» . وسميه التجويف الايسر من القلب» .

- 20 واعلم ان الروح جرم لطيف حار شفاف يحدث من لطافة الاخلاط وخلاعتها على النسبة الناضجة المخصوصة وتولده ومنهم من التجويف الايسر من

- القلب، فإن الدم المتجذب من الكبد إلى التجويف الأيمن من القلب يعمل فيه الحرارة القلبية ويضمه ويغيره وحيث أنه يتميز البخار الروحي عن ذلك الدم ويسرى إلى التجويف الأيسر وتعمل فيه حرارته وخاصيته فيصير فيه روحاً حيوانياً، وهو يضرب إلى شبه الأجرام السماوية للطفه وشفيقه ونوريته، ولذلك صار هو المتعلق
- 5 الأول للنور الأسفهبذ المقل، فهو يلمحه يميل إلى الاضواء ويهوش ويفرح إذا أيسر الانوار ويستوحش من الظلمات، فالانوار تناسبه والظلم تضاده. ويفرح النفوس بالنور يصطاد الحيوانات بالنيران والاضواء في الهائل المظلمة. فإذا زادت الانوار ألقت نفسها إلى الاعداء الذين عندهم الانوار. وحاصل جميع القوى المدركة والمحركة هو الروح المتولد في التجويف الأيسر، وهو المسمى «روحاً حيوانياً»
- 10 والصاعد منه إلى الدماغ في الشرايين المعتدل تبريده عند تروده في تجاويفه لبرد الدماغ، فحينئذ يكتسب السلطان النوري من النفس الناطقة ويسمى حينئذ «روحاً نفسانياً» ومنه ينحدر إلى جميع الاعضاء المدركة والمحركة فيحصل به الحس والحركة وتستمد لتبول القوى البدنية من واجبها والسائر منه إلى الكبد في العودة يسمى «روحاً طبيعياً» وبه تتم الاعمال النباتية. وهذا الروح الحيواني الذي هو
- 15 المتعلق الأول للنور الأسفهبذ الناطق فيه من الاعتدال الحقيقي والهدى عن الضاء ما شابه الاجرام الفلكية والميزان المئوية الحية الدائمة فيه من الاقتصاد والشفيف ما يظهر عنده المثالي. فان للروح لنا صمد إلى الدماغ وتروده في تجاويفه الهادة اعتدل مزاجه واكسب السلطان النوري وصلاح لظهور الاشباح الخفية القائمة لا في «أين» لشدة صفائه وشفيقه ولطفه، فان المقصد الصافي الشفاف من شأنه ظهور
- 20 الامثلة والاشباح المتقايلة له فيه: ومن شأن الروح النفساني ظهور العالم المثالي والاشباح الخيالية فيه فيظهر فيه منه ما يليق باستعداده. وأما غير المقصد الصافي، اعنى الماء، من العناصر فانها يصير مظهرًا للمثال بتوسطه، كالمزاج المركبة من المصريات التي يؤثر فيها البسيط المقصد، كالهوى والزجاج غيرهما

- من الجواهر التي جمعت فيها الماء بالمرزاج ، ففى الروح من اللطيف والاقتصاد ما يظهر عنده المثال وفيه من العاجزية الكثيفة ما يقبل التور لانتفاض اليه من النفس ار العقل ويحفظه ، وكذلك فى هذا الروح من اللطافة والحرارة المناسبتين للنور العرضي وفيه الحركة المناسبة للتور العاوض ايضا ، ولما كان هذا الروح حارا لطيفا
- 5 سريع التحلل لذلك وجب ان يثبت نوعه بالمدد والعدد فقد اتى هذا الروح الشريف الذى هو افضل الاجسام العنصرية والطقها على جميع المناسبات التي فى النور ، فهذا النور كانه سراج موزوع فى زجاجة القلب والدم دهنه والحياة هى السراج والحس والحركة نوره والشهوة حرارته والنضب دخانه ؛ واما القضاء والهواء اللطيف النحر فانه وان لم يكن قابلا للشعاع النورى ، فهو يناسب النور بحرارته ولطيفه
- 11 وسرعة قبول حركته ولذلك قصد ال عالم النور البرزخى انقلب الدائم الحركة ، فحرب منه وجاوره فى المكان وعشقه واقام عنده ؛ واما العاجز الارضى والكوكبى فانه وان لم يناسب النور فى الحرارة واللفظ الا انه قبل النور الشماعى وحفظه فصار من هذا الوجه مناسباً للروح ؛ واما المقصد الصافى ، كالماء والجواهر الارضية الصافية ، فانها وان حفظت الشماع وصارت تظهر المثال النور والمستنير
- 15 فهى تخالف مناسبة النور بالبرد والكثافة . وهذا الروح اذا اعتبرته وجدت فيه المناسبات الكثيرة للاتوار وهو متبدد فى جميع البدن وحاصل القوى النورية الجسمانية ؛ واما يتصرف النور الاسفهبذ الناطق فى البدن بنوسطه ويفيض عليه النور ويحيطه وما يأخذ من الانوار القاهرة من النور والفيض الساتح ينعكس منه على هذا الروح الذى به الحس والحركة ، فهو الذى يصعد الى قدماغ ويشدل بهريده . ويقبل السلطان النورى ويرجع منه الى جميع الاعضاء ولطافة الروح
- 20 كلطافة الهواء والماء وهو شبيه بنور السراج وضوئه باق يرقاء اعتدال الاخلاط ومنبع هذا السراج وان كان هو القلب فضوئه متصل بجميع البدن والبرودة تجده والحرارة المفرطة تطفئه . وسبب موت البدن لطفاء شملته ، ولطائف الاخلاط لهذا

السراج المروحي بمنزلة الزيت والغذاء اللطيف الحاصل بعد الهضم، كالفتيلة، وهو مصباح يضيئ بيت القلب بالدهن والفتيلة. فناء الفتيلة والدهن يورث الموت.

وكل روح فى أى عضو كان فهو أيضا كسراج بذاته لكن لشدة اتصال النفس بالبدن واتحادها به وغلبة نورها على الانوار البدنية لا يحصل لها شعور تام بكل شئ من ذلك، بل يتخيل الى ذلك الشغل والمصاييح صارت نورا واحدا 5 وسراجا واحدا وانصفت الانوار بعضها ببعض فلا يدرك الانسان الا ظهورا واحدا ونورا مجردا واحدا، هو النور الاسفهبذ الناطق. ولما كانت النفس الناطقة نورا مجردا كان النور كله سواء كان جوعرا او عرضا مناسبها لجوعهرها ومفرحا لها ولناسبتها السرور والفرح مع النور صار كل ما يولد روحا نورانيا من الاغذية مبهجا 10 مفرحا، ولشدة المناسبة التى للنفوس الناطقة مع الانوار صارت النفوس تنفر عن الظلمات وتبسط عند مشاهدة الانوار وتعرض الى رؤيتها وتفرح، ولذلك كانت الحيوانات تلصق الانوار فى الليالى المظلمة مسرورة فرحانة عند مشاهدتها حتى ان من جملة حيل الصيادين انهم يكثرون الكبران فى السفينة ويسمرون بها الى البطايح والبحيرات والآجام فى الليالى المظلمة فتقتصدهم الحيتان والطيور طلبا للنور الذى 15 هو منشوق جميع النفوس، فياخذوها بما يهيمهم وكذا صيادوا الهر تقتصدهم الحيوانات كلها من السباع والوحوش والطيور والحيتان فيصطادوها ان شاءوا لشدة عشق النفوس للانوار وفرحها بها لما بينهما من المناسبة للروحانية والنسبة العظيمة، فالنور الاسفهبذ الانسى للناطق وان لم يكن مكانها ولا فى جهة لتجرده عن المواد الا ان الظلمات التى فى صميمته للبدنية من القوى مطيعة له لشدة الملاقة والربط الذى بين النفس والابدان.

قال الشيخ

«فصل»^{٩٦}

«فى أن الحواس الباطنة غير متحصرة فى الخمس»

(220) وأعلم ان الانسان اذا نسى شيئا ربما يصعب عليه ذكره حتى انه

يجتهد عظيمًا ولا يتيسر له ، ثم يتفق انه أحيانًا ان يتذكر ذلك بعينه ، فليس هذا

- الذى يذكره بعينه فى بعض قوى بدنه والا ما غاب عن النور المدبر بعد السمع 9
البالغ فى طلبه ، وليس هل ما يفرض انه محفوظ فى بعض قوى بدنه ومنع عنه
مانع ، فان الطالب انما هو النور المتصرف ، وليس برزخى يمنعه مانع عن أمر محفوظ
فى بعض قوى حسيته ، ولا يشعر الانسان فى حال غفلته عن أمر بشئ مدرك فى
ذاته وحسيته له . فليس التذكر الا من عالم الذكر ، وهو من مراتب سلطان الانوار
الاسمعية الملكية فانها لا تنسى شيئا . 10

(221) والصور الخيالية على ما قرئت مخزونة فى الخيال باطلة مثل هذا :

فانها لو كانت فيها لكائنات حاضرة له وهو مدرك لها . فلا^{٩٧} يجد الانسان فى
نفسه عند غيبته عن تخيل زيد شيئًا مدركًا له اصلاً ؛ بل اذا احس الانسان بشئ
ما يناسبه ، او تفكر فيه بسبب من الاسباب ، ينتقل فكره الى زيد فيحصل له
استعداد استعادة صورته من عالم الذكر . والمفيد من^{٩٨} عالم الذكر انما هو النور 11
المدبر .

(222) وثبتت بعض الناس فى الانسان قوة وهبة هى الحاكمة لى

الجزئيات ، وأخرى هى متخيلة لها التفصيل والتركيب ، وأوجب ان محلها التجويف
الارسطو . ولقائل ان يقول : ان الوهم بعينه هو المتخيلة وهى الحاكمة والمفصلة
والمركبة . ودليلك على تغيير القوى اما اختلال بعضها مع بقاء البعض . ولا يمكن 20

^{٩٦} يش ١ ج ١ ل ٢ س ٢ - فصل

^{٩٧} يش ١ ج ١ ط ٢ ولا . س ٢ فلا

^{٩٨} ل ١ س ١ من . يش ١ ج ١ المقيد من

لاحد دعوى بناء المتخيلة سليمة وليس ثم شئ حاكم فى التجزئات الذى هو الوهم عندك ، واختلاف المواضع عُرِفَ بلزوم اختلال بعض القوى لاختلال مواضعها^{٦٩٩} . وقد اعترف بانهما فى التجويف الاوسط ، واذا لا يختل احد منهما مع سلامة صاحبه ، فمواضعهما ايضا كذا : واما تعدد الافاعيل و^{٦٠٠} يمكن الحكم بتعدد القوى لتعدد الافاعيل ، اذ يجوز ان يكون قوة واحدة بجهتين تقتضى فعلين .
 ٨ أليس الحس المشترك باعتباره مع وحدته يدرك جميع المحسوسات التى ما يأتى^{٦٠١} ،
 «دراكها الا بغنى حواس^٦ وهو يجتمع عنده مثل جميع المحسوسات فيدركها مشاهدة . ولو لا ذلك ما كان لنا ان نحكم ان هذا الابيض هو هذا العلو للماضيين ، فان الحس الظاهر منفرد باحدهما ، والحاكم يحتاج الى حضور الصورتين ليحكم عليهما . فاذا جاز^{٦٠٢} لقوة واحدة ادراكات كثيرة ، فجاز منها
 ١٠ افاعيل متعددة كثيرة على ان الحكم الوهمى لا يخالف افاعيل المتخيلة .

(223) ثم العجب ان منهم من قال «ان المتخيلة تعمل ولا تدرك» وعنده الادراك بالصورة . فاذا لم يكن عندهما صورة ولا تدرك ، فإى شئ تركبه وتصله ؟ والصورة اتى عند قوة أخرى كيف تركبها هذه القوة وتصلها ؟ واذا لم يكن سلامة المتخيلة وتساكنها من احكامها دين الصور ، فلا يمكن ان يقال ؛ يغفل الخيال او مرضه والمتخيلة سليمة وهى على افعالها .

(224) فالحق ان هذه الثلاثة شئ واحد وقوة واحدة باعتبارات يعبر عنها بعبارات . والذى يدل على ان هذه غير الترد المذموم ، أننا اذا حاولنا تثبيت شئ على نجد من انفسنا شيئاً ينتقل عنه ، ونعلم منا ان الذى يجهتد فى التثبيت غير الذى

^{٦٩٩} ل ١ س ١ ؛ بعضها .

^{٦٠٠} ط ٥ فلا . س ١ ؛ بشئ ولا .

^{٦٠١} ط ٥ لا يأتى . س ١ ؛ ما يأتى .

^{٦٠٢} ط ١ + ان يكون ؛ يش ؛ س ١ - ان يكون .

يروم النقل وإن الذى يثبت بعض الاشياء غير الذى يتكررها . وإذا كنا نجد فى بدن^{٦٠٢} ما يخالفها حكماً ، فهو غير ما به اثباتنا . فهو إذن قوة لزمت عن السور الاسفهد فى الصبية^{٦٠٣} ، ولاجل انها ظلماتية منطبعة فى البرزخ تنكر الانوار المجردة ولا تشرق الا بالمحسوسات ؛ ولربما تنكر نفسها وتساعد فى المقدمات ، فإذا وصلت الى النتيجة عادت منكرة فتجد موجب ما سلمت من المرجح . والتذكر 5 وإن كان من عالم الافلاك ، الا انه يجوز أن يكون قوة يتعلق بها استمداد ما للتذكر «قال الشيخ»؛

«فصل»^{٦٠٤}

«فى حقيقة صور المرايا والتخيل»

- (225) وقد علمت أن انطباع الصور فى العين مستنح . ويمثل ذلك بمنع 10 فى مريض من الدماغ . والحق فى صور المرايا والصور الخيالية انها ليست منطبعة ، بل هى صياصى^{٦٠٥} معلقة ليس لها محل . وقد ذكرنا لها مظاهر ، ولا تكون فيها . فصورة^{٦٠٦} المرأة مظهرها المرأة ، وهى معلقة لا فى مكان ولا فى محل . وصور الخيال مظهرها^{٦٠٧} التخيل وهى معلقة . وإذا ثبت مثال مجرد سطحى لا عنى له ولا ظهور^{٦٠٨} ، كما للمرايا ، قائم بنفسه وما هو منه عرض . فصح وجود ماهية جوهرية 15 لها مثال عرضى ، والنور لخاص كمثال النور التام ، فافهم .
- (226) وكما ان الحواس كلها ترجع الى حاسة واحدة وهى الحس المشترك

^{٦٠٢} بدن : ج : ١ طه ابداننا . سره بدننا

^{٦٠٣} ل : بالصبي

^{٦٠٤} بدن : ج : ١ سره : ١ - فصل

^{٦٠٥} طه صياصى . سره صياصى

^{٦٠٦} طه تصور . سره صورة

^{٦٠٧} بدن : ج : ١ سره : مظهرها

^{٦٠٨} طه ظهر

فجميع ذلك يرجع في النور المدبر إلى قوة واحدة هي ذاته التوزيعية التفاضلية لذاتها^{١١٠}.
والإحصار وإن كان مشروطاً فيه للمقايسة مع البصر، إلا أن الباصر فيه النور
الاسفهيذ^{١١١}؛ وإنما لا يرى أشياء قبل المفارقة، لأن النشئ قد يعرض له ما يشمله
عن إحصار ما من شأنه أن يعصره، والشاغل في حكم العجائب. وقد حُزِبَ
أصحاب الخروج للنفس مشاهدة صريحة أتم ما للبصر في حالة انبلاخ شديد من
البدن وهم متيقنون حيثئذ بأن ما يشاهدون من الأمور ليست نقوشاً في بعض
القوى البدنية، والمشاهدة البصرية باقية مع النور المدبر. ومن جاهد في الله حق
جهاده وقهر الظلمات وأبى أنوار العالم الأعلى مشاهدة أتم من مشاهدات^{١١٢} المبهترات
ههنا. فنور الانوار والانوار القاهرة برؤية النور الاسفهيذ وبرؤية برؤية بعضها
بعضاً، والانوار المجردة كلها باصرة وليس بصرها يرجع إل علمها، بل علمها يرجع
إل بصرها.

(227) فهذه القوى في البدن كلها ظل ما في النور الاسفهيذ، والهيكل
أما هو طلسمه حتى إن المتخيلة أيضاً ضمن لقوة النور الاسفهيذ الحاكمة. ولولا
أن النور المدبر له أحكام بذاته، ما حكم بأن له بدن أو تخيلاً جزئياً أو له قوة
متخيلة جزئية. فهذه الأشياء غير شافية عنها، بل ظاهرة لها ظهرياً^{١١٣} مآ، والتخيل
لا يأخذ صورة نفسه، فإنه حاكم على المحسوسات وما يتجها. والنور الاسفهيذ
محيط وحاكم بأن له قوة جزئية، فله الحكم بذاته وهو حس جميع الحواس. وما
تفرق في جميع البدن يرجع في النور الاسفهيذ حاصلة إلى شئ واحد وللنور
الاسفهيذ إشراف على مثل^{١١٤} التخيال ونحوه، وإشراف على الإحصار المستغنى عن
الصورة.

^{١١٠} ل. أ. س. - هي ذاته... لذاتها

^{١١١} ينسب ش. أ. ط. مشاهدة. س. مشاهدات

^{١١٢} ل. أ. س. مثال. ينسب ش. - وللنور المدبر إشراف على مثل

(228) وله ذكر لجمال: ان هذا الاشراق على الخيال مثل الاشراق على

الابصار. والا ان كان مجرد مثال الخيال، ان ادرك انه مثال الخارج، يكون ادراك
الخارج الغائب دون مثال واستغنى عنه، وهو مستغنى على ان الخارج المتخيل قد
يكون انعدم في حالة التخيل. والامر لما كان ادراكه بكونه حاسة نورية وعدم
العجاب بينه وبين المستنير، فالنورية مع عدم تعجاب في المجردات اسم، وهي
ظاهرة لذاتها، فهي باصرة مصورة^{١١٢}.

اقول، يريد أن يبين بعض احوال القوى الباطنة، فزعم ان التذكر للأمر
المتسبب انما يسترجعها النور المدبر الاسفهبذ من مواقع سلطان الانوار المجردة
الفلكية، لا ان النور المجرد يسترجعها من القوة الحافظة التي محلها البطن الاخير
من الدماغ. واستدل على صحة رأيه بان بعض الناس قد ينسى شيئا ويصعب عليه
تذكره بحيث انه يجتهد ويبالغ في طلبه واسترجاعه فلا يتيسر له ذلك، ثم يفتق
احيانا ظفريه به وتذكره له، اما يقصد منه لاسترجاعه او بغیر قصد؟ ويلزم من
ذلك ان لا يكون الأمر المنسى الذي ذكره في بعض قوى بدنه، كما زعم جماعة
المشائين ان المعاني الوهمية في القوة الحافظة والصور الخيالية في الخيال، والا لم
ينب عن النور المدبر الاسفهبذ بعد التمسك البالغ في طلبه. وليس لقائل ان
يقول، ان الأمر المنسى كان محفوظا في بعض القوى البدنية، لكن منع من تذكره
واسترجاعه مانع بدني. لانا نقول: لما كان الطالب لذلك الأمر المنسى انما هو
النور المجرد المنصرف الاسفهبذ، وليس بجسم ولا جسماني، فيمكن ان يمنعه
مانع بدني عما هو محفوظ له في بعض القوى البدنية التي له فتطلبه ولا يتفكر به؛
والناس لا يشعر بشئ في حال غفلته وذهوله عن أمر يشق تدرك في ذاته وفي
قوى بدنه، ولو كان محفوظا في ذاته او في قوى بدنه لوجب أن يتفكر به عند
الطلب، وليس الامر كذلك. فبالضرورة يعلم ان التذكر ليس الا من عالم الذكر.

^{١١٢} يش ١ ش ١ ط، وبمسرة للانوار. س ١ - للانوار

وهو موقع سلطان الانوار المدبرة للفلكية التي لا تتسنى شيئا اصلا . وقد صرح
 املاطون الالهى بان الذكر لثما هو من العوالم الفلكية ونقوسها^{٦١٤} القدسية العاملة
 بجميع الاشياء الثابتة والمتغيرة . وإذا عرفت هذا ففى القوة الحافظة التي
 زعموا انها حافظة المعانى الوهمية . فاعرف بطلان قولهم فى الصور التخيلية انها
 مخزونة ومحفزنة فى الخيال الذى هو خزنة الحس المشترك بمثل ما ابطال به قولهم
 ان المعانى مخزونة فى الحافظة ؛ فان الصور التخيلية اذا كانت مخزونة فى الخيال
 حاصلة فيه وهو خزنة النفس الناطقة وآلة لها فى استرجاعها الصور يلزم ان يكون
 كل ما هو حاضر فى الخرفة يكون حاضرا له ، فيكون النور الاسفهبى مدركا
 لجميع الصور الحاضرة فى الخيال دائما ، وليس كذلك . فان كل انسان لا يجد فى
 نفسه عند غيبته عن تخيل زيد أمرا مدركا له اصلا . بل انه اذا حس بشئ يناسب
 زيدا ويفكر فيما يناسبه انتقل فكره الى زيد ، فحينئذ يحصل لذلك الانسان الذى
 هذا شأنه استعداد استعادة صورة زيد من عالم الذكر الفلكى والمعهد له من عالم
 الذكر انما هو النور الاسفهبى المدبر .

قوله : واثبت بعض الناس فى الانسان قوة وهمية .

اقول : ان قوة الوهمية هى التى يدرك بها الحيوان المعانى الجبروتية التى لا
 تحس ولا تتادى اليها من الحواس ، كادراك الشاة التى فى^{٦١٥} معنى الذئب ، هى
 العذارة تقتضى الهرب . وادراك زيد فى عمرو معنى وهو الصداقة . فيقتضى الطلب .
 وليس المدرك لهذه المعانى الحواس الظاهرة ولا الحس المشترك والخيال ، انجب
 اثبات قوة أخرى تدركها ، وهى الوهم ، ويكون هذه المعانى لم يتاد اليها من الحواس
 الظاهرة يدل على مبايرتها للحس المشترك والخيال .

واما ان قوة الختيلة ، فهى المدركة والمتصرفة من شأنها التركيب والتفصيل .

^{٦١٤} ل. تشرحه

^{٦١٥} س. - فى

فتركيب الصور في الخيال والمعاني التي في الحافظة بعضها ببعض، فتجتمع بين
 المختلفات وتفرق بين المناسبات وتصور ما لا يوجد في الخارج، فتركيب انسانا له
 الف رأس وجناحان يطير بهما في الهواء ويفصل كالانسان بلا رأس ولا رجلين،
 ويسمونها عند استعمال الوهم «مخيّلة»، وعند استعمال العقل «مفكرة»؛ ومن
 طبيعتها الحركة دائما بقتلة وتوما، وبها يقتضى الحد الاوسط وتحاكي المدركات
 والهيئات المزاجية، كمحاكات السلطان بالشمس والوزير بالقمر، وتحاكي الاخلاط
 الغالبة عليه بالوانها، ولقائل ان يقول: ان المخيلة المنصرف في الصور والمعاني ان
 ادركتها، فقد صدر عن القوة الواحدة البسطة ادراك وعصرف ومنتهم ذلك وان لم
 تدرك فمن ليس له ادراك كيف يتصرف بالتركيب، والتحويل والتصرف فرع عن
 الادراك. واذا تصرفت من غير ادراك وكان فعلها طبيعيا محضا، فلا تكون على
 جهات مختلفة كتركيب وتفصيل؛ وان كان اراديا لها فكيف ارادة دون ادراك او
 لغيرها؟ فلا يكون الغير ذُ ارادة كلية، اذ لا يتمكن من التركيب والتفصيل
 الجزئي، فلا بد من صاحب ارادة جزئية يكون له التصورات الجزئية العاصلة
 والاحكام الخاصة، فهكوى له الجمع والتفصيل بذاته، وحينئذ لا يقتصر معه الى
 اشياء المخيلة الدال عليها بالتفصيل والتركيب فقط. ومحل الوهم والمخيلة عندهم
 هو التجويف لاوسط من الدماغ. ولقائل ان يدعى ان الوهم والمخيلة كليهما قوة
 واحدة هي الحاكمة والمركبة والمنصفة. وذليلهم على تفاير القوى، هو اختلال
 بعضها مع بقاء بعض، أو تعدد الافاعيل واختلافها. فان استدلو على التفاير
 بالاول، فلا يمكنهم ان يدعوا بقاء المخيلة سليمة دون ان يكون هناك حاكم وعسى
 في الجزئيات لكونهما في البطن الاوسط من الدماغ. ونحن عرفنا اختلال القوى
 باختلال مواضعها، وحينئذ لا يمكن اختلال احدهما مع بقاء الآخر، فلا يتم
 دليلهم على التفاير ولا يمكنهم الاستدلال بتعدد القوى لتعدد الافاعيل. فان القوة
 الواحدة جاز صدور افعال كثيرة عنها باعتبارات مختلفة. فالقوة البدنية لما كان

لها تركيب مع المواد والاعضاء وحسب تصرفات النفس والقوى والاستعدادات البدنية تحصل عنها افعال كثيرة. وإنما امتنع صدور الافعال الكثيرة عن القوة الواحدة، إذا كانت مجردة بالكلية دون ذوات العلائق. فإن النفس الناطقة مع وحدتها وبساطتها اتيتوا لها قوتين: فطرية علمية وعملية^{١١٦}. وكذا الحس المشترك، هو قوة واحدة مع انه يدرك جميع المحسوسات الظاهرة الغير المدركة الا لحواس خمسة، فيجتمع عنده مثل جميع المحسوسات الظاهرة الخمسة، فيدركها مشاهدة على زعمهم؛ فإننا اذا رأينا يهاض العسل حكمتا عليه بأنه حلوى والحاكم يثنى على شيء، كالحكم على يهاض العسل بان موضوعه حلوى، يجب ان يحضره المتعنى عليه وبه، فيكون مدركا لكل منهما فان التصديق يسبقه تصور الطرفين؛ وحينئذ يلزم اثبات قوة تدرك جميع محسوسات الحواس الخمس الظاهرة وليس هذا الحكم للنفس لتجردها، فهو الحس المشترك. فاذا جاز ان يكون الحس المشترك، وهو قوة واحدة بسيطة مدركا للمحسوسات الكثيرة، جاز صدور الماعيل كثيرة منه متعددة. وإذا جاز ذلك فليَمَ ما جوزتم مثله في المتخيلة على أن احكام الوهم لا تخالف افعال المتخيلة ولأن المتخيلة غير متمكنة من الاحكام الا عند النظر في الصورة المخزونة في الخيال وحينئذ لا يمكن اختلال الخيال او موضعه مع بقاء المتخيلة على افعالها وسلاتها.

قلوه: ثم العجب ان منهم من قال.

القول: ذهب بعض المشائين ان المتخيلة تفعل وتصرف ولا تدرك؛ ورأى هذا القائل ان الادراك حصول صورة المفرد في المدرك، فاذا لم يكن عند المتخيلة صورة ادراكها فيها لمت شعري اى شيء تركيب وتفصل ولا صورة ادراكها عندها، والصورة التي يفرضونها موجودة في قوة أخرى كالتخيل، كيف تركيبها هذه القوة وتفصلها وليس هي عندها ولا ادراك لها اصلا؛ فالحق انه لا يمكن سلامة

المتخيلة وتمكنها من الاحكام الا بالصور، فلا يصح ان يقال ان الخيال او موضعه
يختل مع سلامة المتخيلة وقائها على اعمالها . فالصواب ان الوهم والمتخيلة والخيال
قوة واحدة رثن واحد يحبر عنها عبارات ثلاثة مختلفة وحقيقتها واحدة . ولك ان
تسميها باحد هذه الاسماء الثلاثة او بما شئت بعد ان تعلم ما ذكرنا ؛ ومحلها
الوطن الاوسط من الدماغ ؛ وهذه القوة غير النفس الناطقة ، فان النفس اذا حاولت
لتثبت على أمر من الامور كالانفراد مع الميت في الليل مثلا . فان تلك النفس
بعينها تجد في بدنها ما يقتضى النفرة عن التثبوت والكون مع ذلك ويطلب بالضرورة
ان الذى يقتضى التثبوت غير الذى يقتضى النفرة والهروب وان الذى يقبل بعض
الاشياء الجسدية ، كوجود موجود لا في مكان ولا في جهة ولا هو داخل العالم
ولا هو خارج عنه غير الذى ينكر ذلك . فلهزم ان يكون في ابداننا قوة أخرى
بخلاف احكامها احكام النفس الناطقة . نهي غيرها بالضرورة وهي قوة جرمية لزمت
عن النفس الناطقة وهي منطبعة في الدماغ . فهي كذلك ظلمانية تتكرر الانوار
المجردة وتعتزل بالمحسوسات دون العقولات ومطقاتها ؛ ومن عجائبيها انها تتكرر
نفسها احيانا وتساعد في المقدمات المنتجة لتفيض ما تراه ، فاذا وصلت الى المنتجة
نكصت راجعة منكبة لمقتضى ما سلبته .

15

قوله ، والتذكر وان كان من عالم الافلاك .

اقول ؛ ما اجل القوة الحافظة بالكلية . بل اجل ان يكون في الوطن
الاخير من الدماغ قوة تخزن الماعى الوهمية وتحفظ بالبرهان المذكور ولم تبطل ان
تكون هناك قوة حافظة بمعنى ان يكون فيه قوة يتعلق بها استعداد التذكر ولاعادة
من عالم الافلاك المخزون فيه والمحفوظ فيه جميع الصور والماعى على اكمل ما
ينبغي .

20

قوله ؛ وقد علمت ان انطباع الصور في العين مستع .

اقول ؛ قد تقدم ان صور المرئيات ليست منطبعة في العين بالبراهين السالفة

وذلك البرهان يبينه بطل على عدم انطباع شئ من الصور في الدماغ. بل الحق ان الحس المشترك والخيال وغيرهما من القوى ليست الا استعدادات ومظاهر صفائية للصور القائمة بنفسها النهر للفتقرة الى مكان وزمان ومحل. بل جميع ما يحصل فينا من الصور والمعاني إنما هي مهيتة لفيض العقل للقباض الموكل بذلك.

قوله: والحق في صورة المرايا .

أقول: هذا بحث شريف وناظر واسع يحتاج^{٦٦٧} استغفانه الى اوراق كثيرة، وقد غفل عنه أكثر الحكماء الباحثين. وهو من الاسرار المخزونة والعلوم المكشوفة ونحن نشير اليه اشارة خفية فنقول: قد عرف فيما انه ليس في الدماغ والقوى البدنية والمرايا شئ من الصور المشاهدة. فان انطباع الكبر في الصغر غير ممكن. وتلك الصور ليست موجودة في عالم الحس والا لرأها كل سليم الحس وليست عدما محضا فانه غير متصور ولا متخيل. وصور المرايا والخيال يشاهدان ويميز بينهما وبين غيرهما ويحكم عليهما بالاحكام المختلفة؛ ولا شئ من الدم المحض كذلك. فالصور الخيالية والمنامية لما لم تكن عدما محضا ولا هي في جزء من الدماغ وغيره، فتبقى ان تكون موجودة في عالم آخر^{٦٦٨} يُسمى بـ«العالم المثالي والغيالي»؛ وهو فوق عالم الحس بالمرتبة ودون العالم العقل، فهو متوسط بينهما وجميع الاشكال المتخيلة والمتبادر والاجسام وما يتعلق بها من الحركات والسكنات والاضلاع والهيئات وغير ذلك، فهو موجود في العالم الاوسط وهو امثال؛ وصور المرايا كلها قائمة بذاتها في هذا العالم والمرايا مظهرها وهي معلقة لا في مكان ولا محل والصور الخيالية ليست في الدماغ. بل الروح الدماغية مظهرها وهي معلقة قائمة بذاتها لا في مكان ومحل.

قوله: واذا ثبت مثال مجرد سطحي.

- اقول، يريد بهذا المثال المجرد للسطح، ما يشاهد من صور المرايا والتخيل .
فإننا نرى صوراً في المرايا وتخيلها وهي امثلة مجردة لا عمق لها ولا ظهور، بل
هي امثلة قائمة بذاتها معلقة غير حادثة في محل وتظاهرها المرايا ؛ والتخيل الغير
الحادثة فيها . ونسطح المرضى الذي للمرّة لا يقوم بذاته لمرضيته ويلزم من ذلك
وجود ماهية جوهرية قائمة بذاتها لها مثال عرضي والتور الفاتض المرضى لا سيما
لشمس الذي هو اكمل الانوار . كمثال وانموذج للنور التام المجرد . فافهم ذلك .
فانه سر عظيم وخطب جسيم . فالاشياء الموجودة في العالم العلوي لها تظاهر
واشياء في العالم السفلي . والاشياء تعرف بالامثلة والتظاهر ؛ فالانوار المرضية اذا
عرفت حقايقها ، على ما ينبغي ، فانها تعين على معرفة الانوار المجردة للجوهرية
وكما ان جميع الحواس الظاهرة ترجع الى حاسة واحدة . هي الحس المشترك ،
فجميع ذلك يرجع الى قوة واحدة . هي التور المدبر . فالقوى البدنية الظاهرة والباطنة
كلها واحدة اله . والابصار وان كان مشروطا فيه مقابلة البصر للبصر الا ان
الباصر هو النور ، لا سفهيد الناطق . فان قلت اذا كانت الحواس كلها ترجع الى قوة
واحدة عقلية ، فالمشاهد للامور العقلية والغيبية ، لمثالية والحسية ؛ والرائي لجميع
المرئيات انما هو التور الناطق الاسفهيدى ؛ فلم لم تر قبل المفارقة البدنية الاحوال
الاطورية على ما ينبغي ؛ وذلك لاشتغاله بالاحوال البدنية واحتجابه عنها بالقوى
الحسية والغيبية . فان الشئ المنجهر في فلكه قد يمرض له ما يشغله عن ابصار ما
من شأنه ابصار مانع من الموانع وشاغل له والشاغل في معنى العجائب ، فاذا ضعف
الشاغل البدني والمانع الحسي بالعلوم الحقيقية والرياضات للبالغة فانها تشاهد العالم
العقل وانوار المجردة على ما أدركه المثاليون . فقد جرب أصحاب المروج الروحاني
لنفس الناطقة مشاهدة صريحة اكمل واتم مما للبصر عند الانسلاخ الشديد عن
الملايق البدنية والقوى الجسمانية . وهم في تلك الحال يتبينون ان الامور الشاهدة
لهم ليست نقرشا منطبعة في بعض القوى البدنية والايواح الدماغية . بل يجزسون

بانها ذات قدسية قائمة بذواتها دين مكان ومحل وزمان. والمشاهدة البصرية باقية مع النور المدبر الاسفهيذى الناطق. وكل مستعد لمشاهدة الانوار العقلية باعتدال المراج. اذا جاهد في الله حق جهاده وقهر الظلمات، اعنى للقوى البدنية والاسود العمية. وتلطف بالمشق للروحاني والشوق التوراتي غاته يمرى انوار للعالم العقل مشاهدة اسم من مشاهدة المصبرات البصرية في عالمنا هذا. فنور الانوار تبارك 5 وتعالى، والانوار المقدسة للعقلية القاهرة مرئية لا بالانوار البصرية، بل بما يناسبها من الانوار المدبرة المجردة التاطقة ومرئية برؤية بعضها لبعض لتوحيدها وتجردها وعدم الحجاب بينها. فالانوار المجردة كلها باصرة وليس بصرها يرجع الى علمها، بل علمها يرجع الى بصرها فان علمها كلها مشاهدة حضورية اشراقية بصرية وهي الرؤية الحقيقية.

10

واعلم ان العلم بالشيء قد يكون بالرؤية. وقد يكون بالبرهان. وقد تكون الرؤية مفاهيمية للعلم وقد تكون متحدة؛ والمجردات بالكلية لما لم تكن لها آلة جسمانية كان علمها نفس بصرها. فلذلك كان علمها راجعا الى بصرها لا ان بصرها راجع الى علمها فعلمها نفس بصرها لتبهرها عن القوى البدنية؛ وما له قوى بدنية، فقد يكون البصر مفاهيميا للعالم لعلمنا بوجود تبارك الانوار والانوار المجردة 15 ووصفنا لها بالاحكام العقلية؛ وقد يكون البصر فيها نفس العلم بها، كمنرفة الانسان نفسه بنفسه، كمنرفة الشيء قد تكون نفس رؤيته وقد تكون مفاهيمية له؛ فجميع هذه القوى البدنية اظلال لما في النور المدبر الاسفهيذى والهيكل منه له وطلسمه؛ والمتخيلة ايضا وان كانت قوة مدركة ليست نفس الاستعداد فهي منه للنور المدبر الحاكم على جميع الاشياء، احكاما عقلية وحسية؛ ولولا ان لها 20 احكاما خاصة بذاته ما حكم بان له بدنا خاصا وقوى وحوليات ظاهرة وباطنة وان له تخيلا جزئيا وان له قوة متخيلة جزئية الى غير ذلك من الاحكام الخاصة الجزئية. وهذه الاشياء المذكورة من البدن وقواه الجزئية غير غائية عن هذا النور

- المدير الناطق بل كلها ظاهرة له ظهوراً مآ . والضمير في قوله «وهي الحاكمة وظاهرة لها» يرجع الى قوة النور الاسفهبذى . والتخيل لا يأخذ صورة نفسه فانه حاكم على المحسوسات وما يتعلق بها ويتيحها من التخيلات وصورة التجهل ليست بمحسوسة ليأخذ صورته . بل للدرك للبدن وقواه والحاكم بان له قوى جزئية يدرك بها جميع المحسوسات ، وقد يدرك بها جميع المعقولات هو النور المدير الناطق ، 5
- فله الحكم بذاته وهو حس جميع انحواص ؛ وكل ما يفرق في البدن فهو راجع الى لنور المدير العقلى الواحد ، فهو ان كان له تعلق بالبدن والشوق اليه وهو غير غافل عنه وعن قواه ، فهو ايضا غير غافل عن الكمالات العقلية عند اعتدال مزاجه وقوة نوريته . فالنور المدير الاسفهبذى له اشراقات كثيرة ، فله اشراق على المعقول وآخر على الخيال ، وشبهه من القوى الباطنة الاستعدادية ؛ واشراق آخر على المبهترات 10
- المستغنى فيها عن حصول صورها في العين . والنور المدير الانسانى ذكر اجمالاً ان هذا الاشراق على الخيال عند تخیل الصور . كالاشراق على الایصار والمبهترات ، اذ لو لم يكن للنور المدير هذا الاشراق المذكور ، بل كان المدير له هو مجرد مثال الخيال من غير اشراق عليه ، فان ادرك ان ذلك المثال مثال الخارج فيكون قد ادرك ذلك الشئ الخارج الغائب نفسه عنه دون المثال المستغنى عنه ، والتقدير انه لم يدرك 15
- نفسه مع احتمال ان ذلك الشئ الخارج قد انعدم في حاله^{١١٦} تخيله . وان لم يدرك انه مثال الخارج ، فلم يكن قد ادرك ذلك الخارج الغائب عنه بشأله ، والمقدر خلاله . فلا بد وان يكون للنور المدير اشراقات كثيرة ويكون له علم بكل اشراق ، وان اشراقه على واحد منها ، كاشراقه على الباقى . ولما كان ادراك البصر عبارة عن كونه حاسة نورية مع عدم الحجاب بينه وبين المستيريات . فيلزم ان تكون النورية وعدم لحجاب في الانوار المجردة اتم مما في المبهترات البصرية ، وهي نفس الظهور المحض . فهي ظاهرة لذاتها مظهرة لغيرها ؛ فهي باصرة لجميع الموجودات وبصرة

للأنوار المجردة ان لم يكن مانع وشاغل عن الإحصاء كما هو الحال في النفوس
المجردة المتعلقة بالأبدان المحجوة بشواغلها .

قال الشيخ:

المقالة الخامسة في المعاد والنبوات والمنامات

وفيها فصل

فصل

في بيان التناسخ^{٦١٠}

(229) النور الاسفهبذ^{٦١١} استعداد المراج البرزخي باستعداده المستعدى لوجوده، فله اللف مع صميمته لانها استعدت وجوده. وكان علاقته مع المبدن لفقده في نفسه ونظيره الى ما فوقه لنوروته؛ وهي مظهر لافعاله وحقيقته^{٦١٢} لانوار ورواء لآثاره ومعسكر لقواه. والقوى للظلمات لما عشقته تشبثت به تشبثاً عشقياً،
 10 وجذبه الى عالمها عن عالم النور البحث الذي لا يشوبه ظلمة برزخية اصلاً؛ فانقطع شوقه عن عالم النور البحث الى الظلمات. والصميمية الانسية خلقت تامة بتأني بها جميع الافاعيل، وهي اول منزل للنور لاسفهبذ على رأى حكماء المشرق في عالم البرازخ. ولما كان الجوهر الفاسق مشتاقاً بطبعه الى نور عارض لظهوره ونور مجرد ليدبره ويحيى به، فان للفاسق لئساً هو من جهة الفقر في القواهر،
 15 وكما ان الفجر يشتاق الى الاستثناء فكذا الفاسق يشتاق^{٦١٣} الى النور.

(230) قال بوفايف ومن قبله من الحكماء^{٦١٤} المشرقيين: ان باب الابرار

^{٦١٠} ل ١ مره - في بيان تناسخ^{٦١١} ل ١ الاسفهبذ^{٦١٢} ل ١، حقيقة، وش ١، شبه حقيقة^{٦١٣} ط ١ مشتاق... مشتاق... مره مشتاق... مشتاق^{٦١٤} ط ١ - الحكماء - وش ١، وش ٢، س ١ - الحكماء

لحياة جميع المصاوص المتصرمة الصيغة الانسية. فإى خلق يشلب على النور الاسفهد وإى هيئة ظلمانية تتمكن فيه ويركن إليها هو. بموجب أن يكون بعد فساد صيغته منتقلا علاقتة إلى صيغة مناسبة لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات المتكسة. فإن النور الاسفهد إذا فارق الصيغة الانسية، وهو مظلم مشتاق إلى الظلمات ولم يعلم سنخه وعالم النور وتمكنت فيه الهيآت الروينة، فتجذب إلى صاوص متكسة لحيوانات أخرى وجذبتة الظلمات.

(231) قالوا، والمزاج الاشرف ما للصيغة الانسية، وهى أولى بمقبول الفيض الجديد الاسفهدى من النور القاهر. فلا يتقبل إليها من غيرها نور اسفهدى^{٦٢٤}، إذ يستدعى من الواهب نورا مديرا وتقارنهما مستنسخ، فتحصل فى الانسان واحد الالهيان مذكوران، وهو محال.

(232) قالوا، ولا يلزم من استدعاء الصيغة الانسية لمزاجها الاشرف^{٦٢٥} انور الاسفهد من النور القاهر استدعاء الصيغة الصامتة النور الاسفهد من النور القاهر. فإذا انفسدت الصيغة الانسية، والنور الاسفهد غاسق الظلمات^{٦٢٦}، لا يعلم ما وراءه^{٦٢٧}. فهو يشوقه متجذب إلى اسفل السافلين. والصاوص المتكسة وعالم البرازخ ايضا^{٦٢٨} متعطش، فينجذب بالضرورة إلى صيغة أخرى. فإن الحكمة التى لاجلها اثنان النور الاسفهد يملأى البدن من حاجته إلى الاستكمال بعد باقية. والنور لا يتم بغير نور، ولا يرتقى من المصاوص الصامتة إلى الانسان شئ، بل ينحدر من المصاوص الانسية إلى الصوامت للهيآت. ولكل خلق صاوص

٦٢٤ يش: ش؛ ط: اسفهدى. س: اسفهدى

٦٢٥ يش: ش؛ ط: - لمزاجها الاشرف، س: - لمزاجها الاشرف

٦٢٦ ط: عاشق للظلمات. يش: ش؛ ط: عاشق للظلمات

٦٢٧ ط: عاراه. س: ما وراءه. يش: ش؛ - ما وراءه

٦٢٨ س: - ايضا

وَلِكُلِّ يَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ»^{٦٢٠}.

(233) وما يقال «ان عدد الكائنات لا ينطبق على عدد القاسمات».

فيأطل. لان الانوار المدهرة المستظلمة^{٦٢١} في الازمنة الطويلة كثيرة. وهي مندرجة في النزول. واصحاب العرص لا يلحقون الصياصي التلوية الا بعد مفاوكة صياصي الوراك كثيرة متفاوتة للمقدار والعلايق. ولا يرتقى منها الى الانسان شئ 5 ليلزم صعوبات في انطباق العدد الكثير على الصياصي القليلة الطويلة الاعمار من صياصي^{٦٢٢} قليلة الاعمار كثيرة العدد جدا. وتتفرض العلايق بالسكرات وشدة الموت والبلايا. ولكل مرتبة كبار واوساط وصغار. ولكل قوم من ادباب الصناعات امة من الصوامت تشبههم خلقا وعيشة: فتنتقل الى الاكبر ثم الى الاوسط على 10 المراتب الكثيرة. ثم الى الاصغر في ازمته مطاولة.

(234) وعند هؤلاء ما يقال «ان كل مزاج يستدعي من النور القاهر نورا

متصرنا» فكلام غير واجب الصحة. اذ لا يلزم في غير الصياصي الانسية^{٦٢٣} وما يقال انه لا يلزم ان يتصل وقت فساد الصياصية الانسانية بوقت كون الصيصية الصامتة^{٦٢٤} ليس بمتوجه ايضا. فان الامور مضبوطة ببيآت فلكية غايية عنا. 11 كما يوجب في خسارة بعض الناس ربح بعض بحيث لا يبقى المال بينهما معطلا. فكذا في موت بعض الصياصي حياة بعض منها. هذا لمذهب المشركين. وربما يجوزون النقل فيما رواه الانسان من شخص الى مشاكله ما لم يلزم المزامعة التي في الانسان لاستعداد الفوضى.

(235) وقال المشاؤون «يسيع الاسرجة مستندعية بترواص مزاجها نفوسا

^{٦٢٠} القرآن المجيد: سورة الحجر (١٥). آية ١٤

^{٦٢١} ل. المنصرفة. يش: شدة الضربة. في بعض النسخ: المستظلمة

^{٦٢٢} ط: صياص. س: صياص

^{٦٢٣} ط: الصيصية الانسية. س: الصياصي الانسانية. يش: شدة الصيصية الانسانية

^{٦٢٤} يش: ش: ط: صيصية صامتة. س: الصيصية للصامتة

متصرفه، فيلزم فيها ما ذكرتم في الانسان». هذا مذهب المشائين.

وافلاطون ومن قبله من الحكماء قائلون بالنقل، وإن كانت جهات النقل قد يقع فيها خلاف.

وتسلك بعض الاسلاميين آيات من الوحى مثل قوله تعالى «كَلَّمَآ نُصَبِّتْ جَلُودَهُمْ بِذُنُوبِهِمْ جُلُودًا غَيْرَهَا»^{١٢٥}. وقوله تعالى «كَلَّمَآ لِرَافِقَاآ أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا»^{١٢٦}. وقوله «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أَمْرٌ أَتَيْنَاكُمْ»^{١٢٧}. وآيات المسخ والاحاديث الواردة في ان الناس يمشون على صور مختلفة بحسب اختلافهم كثيرة. وكما ورد في الوحى حكاية عن الاشقياء «رَبَّنَا أَمَلْنَا آثَمِينَ وَآمِهِتَنَا آتَمِينَ»^{١٢٨}. وقوله تعالى في السعداء «لَا يَذُرُّونَ فِيهَا أَعْمَاتٌ إِلَّا السُّوْفَةَ الْأُخْلَى»^{١٢٩}. وغير ذلك. وصفي اكثر الحكماء الى هذا، الا ان
الجميع متفقون على خلاص الانوار المدبرة للطاهرة الى عالم النور دون النقل، ونحن
نذكر بعد هذا ما يقتضيه ذوق حكمة الاشراق.

(236) وأعلم ان النور المجرد المدير لا يتصور عليه العدم بعد فناء
الصيغة^{١٣٠}، فان النور المجرد لا يقتضى عدم نفسه، والا ما وجد. ولا يطله
سويجه وهو النور القاهر، فانه لا يتغير. ثم ان الشئ كيف يطل لازم ذاته بذاته
ثم ان النور كيف يطل شعاعه وضوئه بنفسه؟ والانوار المجردة ليس بينها مزاحمة
على محل او مكان لتقدسها عنهما. وليست حالة في الفراغ بشرط فيها ملازمة
واستعداد محل. وليس مبدأ المدبرات يستثير، فلا تكون هي كمشكلات حصلت

^{١٢٥} القرآن المجيد: سورة النساء (٤). آية ٥٦

^{١٢٦} القرآن المجيد: سورة البقرة (٢٢). آية ٢٠

^{١٢٧} القرآن المجيد: سورة الانعام (٦). آية ٢٨

^{١٢٨} القرآن المجيد: سورة المؤمن (٤٠). آية ٦٦

^{١٢٩} القرآن المجيد: سورة الفخار (٢٢). آية ٥٦

^{١٣٠} بن ١ ش: طه صهيته. س: الصيغة

من احوال المدير وحده، او مع غيره كالصقاليات، فانها مشروطة بشهود الحى الباصر. ونسبة غير النفس الفاعلة الى ما لها، كالمحل للنقوش، كانت منه او من غيره، فاذا بطل المحال المبدئى بطلت. فالتصور المجرد موجبة دائم، فيدوم. ولو كانت الانوار المديرية قابلة للعدم، لكان امتدادها للهيآت الظلمانية؛ ففى حالة مقارنة علايق البدن كانت الاولى بالعدم، لا بعد المفاارقة. واذا تنطص انوار المجرد 5 عن الظلمات، فببقي يتقاء النور للقاهر الذى هو علته وسوت البرزخ انما هو لبطان مزاجه الذى كان به صلاحية قبول تصرفات النور المدير.

اقول، هذه «المقالة» تشتمل على فصول نفيسة ومساائل شريفة، لا سيما «الفصل الاول»^{١٦٦}، فان فيه عبارات رائعة يتضمن معاني غائقة والفاظا نصيحة فيها معاني دقيقة. و مراده من هذا الفصل بيان احوال النفوس الناطقة بعد المفاارقة 10 البدنية، و احوال السعداء من الكاملين والمتوسطين، وانتقال نفوس الاشقياء عن الابدان البشرية الى الاجساد الحيوانية المناسبة لها فى الاخلاق والاعمال وغير ذلك. واعلم ان الحكماء ينقسمون الى قسمين، الاول، هم المانعون للناسخ والمبطلون له، كالعلم الاول واتباعه من المتقدمين والمتأخرين. فانهم يقولون ان جميع النفوس الناطقة يتجرد بعد المفاارقة البدنية، فالسعداء الكاملون يحصلون 15 بالعالم العلوى العقل وينالون من الانتهاجات العقلية ما لا يمكن للتعبير عنها كما اخبر الصادق، عنه من «نعم الجنان» حيث قال فيها «ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» غير منقطعة لذاتهم ولا مشاهية مسرائهم؛ واما الاشقياء الناقصون، فيحتجبون عن ذلك العالم العلوى الاعلى والمحل الاسنى لجهلهم بالمعروف الحقيقية واكتسابهم الهيئات الرديئة الخلقية، فببقي نفوسهم ساذجة فى ظلمة 20 الجهل والعجب الخلقية اما ازلا وابدا ان كان الجهل مركبا والاخلاق فى غاية الرذالة او يزول عنها بعد زمان ان كان الجهل بسيطا والخلق الرديء ليس فى

^{١٦٦} ل: - الاول «وهو الفصل الاول» من «المقالة الخامسة» من «القسم الثاني» للكتاب. م.

الغاية . وما الحكماء الاوائل ، كهرمس واثناذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وغيرهم من حكماء يونان ومصر وفارس والهند والصين ، وهم القائلون بتجرد النفوس الكاملة بعد المفارقة البدنية الى العالم العقل للذكور . واما الناقصون ، فانهم لا يتجردون للكلية بل تتناسخ ارواحهم في ابدان الحيوانات المماسة بحسب الهيات البدنية التي لهم ومناسبة اخلاقهم لاختلاق الحيوانات المتنقلة اليها .

ومن القدماء من يقول بعدم تجرد جميع النفوس بعد المفارقة وهم المشركون بـ «التناسخية» ، فانهم يزعمون ان النفوس جسمية دائمة الانتقال في الحيوانات وهؤلاء اضعف الحكماء ، واقلهم تحصيلاً . وكان المطلقون من الحكماء انما يطلون هذا المذهب الذي هو في غاية الفساد فانه ان كان مرادهم بكون النفوس جسمية انها منطبقة في الابدان دائمة الانتقال في الحيوانات وغيرها من الاجسام ، فهو محال لامتناع انتقال الصور والاعراض من محل الى آخر ؛ وان ارادوا بهجرتها تجردها ، وانها مع ذلك دائمة الانتقال في الابدان من غير خلاص الى العالم العقل ، فهو باطل . اذ النهاية الالهية تقتضي اتصال كل ذي كمال الى كماله وكمال النفس الناطقة العلمي صيرورتها عقلاً مستغافاً فيها صور جميع الموجودات ؛ والعمل تجردها عن الملايق البدنية ، فلو كانت دائمة الانتقال كانت متنوعة عن كمالها اذلا

واهدا ، وهو محال .

وايبدأ الشيخ بتقديم رأي الاقدمين وهم القائلون بجواز التناسخ الذي هو عبارة عن انتقال نفس الانسان او غيره من الحيوانات عن تدبير بدنها الى تدبير بدن آخر من نوعها او من غير نوعها ، ويذهب لاختلاف في الانتقال ، فبعضهم جوز انتقال نفس الانسان الى نوع البدن الذي انتقلت منه فقط دون غيره من الانواع ؛ وبعضهم جوز في غير نوع الانسان من انواع الحيوانات دون النبات والمعادن ؛ وآخرون جوزوا الانتقال الى الحيوان والنبات فقط ؛ وآخرون جوزوا ذلك في الحيوان والنبات والمعادن .

يُسَمَّوْنَ لِنَقَالِ النَّفْسَ مِنَ الْبَدَنِ الْإِنْسَانِيِّ إِلَى بَدَنِ إِنْسَانِيٍّ آخَرَ «نَسَخًا»؛
وَالَّذِي بَدَنَ حَيَوَانِيٍّ «مَسَخًا»؛ وَالَّذِي بَدَنَ تِبْيَانِيٍّ «فَسَخًا»؛ وَالَّذِي انْجَمَدَ
«رَسَخًا». وَمَا حَبَّ اخْوَانُ الْعَمَاءِ يَسِيلُ إِلَى جَوَارِزِ انْتِقَالِ النَّفُوسِ إِلَى جَمِيعِ هَذِهِ
الْأَجْسَامِ مُتَرَدِّدَةً فِيهَا أَرْبَاعًا طَوِيلَةً، أَوْ قَصِيرَةً، إِلَى أَنْ تَزُولَ اللَّهْمَاتُ الرَّدِيئَةُ ثُمَّ تَنْتَقِلَ
مِنْهَا إِلَى الْعَالَمِ الذَّلَكِيِّ الْخَيَالِيِّ.

5

وَالشَّيْخُ قَرَّرَ فِي الْكِتَابِ، وَاخْتَارَ مِنْ مَذَاهِبِ التَّنَاسُخِ مَذْهَبَ مَنْ يَقُولُ بِجَوَارِزِ
التَّنَاسُخِ مِنَ الْبَدَنِ الْإِنْسَانِيِّ إِلَى أَبْدَانِ الْحَيَوَانَاتِ الْجَائِزَةِ انْتِقَالَ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ دُونَ
الْنبَاتِ وَالْمَعَادِنِ. وَقَدْ مَالَ كُلُّ حَكِيمٍ فَاضِلٍ مِتَّالِهِ إِلَى هَذَا الرَّأْيِ مِنْ قَارِسٍ وَمِبَاهِلٍ
وَالْهَرَبَانِ وَالْهِنْدِ. فَيَقُولُونَ: إِنَّ النَّفُوسَ الْكَامِلَةَ تَتَجَرَّدُ بَعْدَ الْخَفَارِقَةِ الْبَدَنِيَّةِ بِالْكَلْبَةِ
وَتَتَّصِلُ بِالْعَالَمِ الْمُعْتَلِّ لِلْمَحْضِ وَلَا يَجُوزُ انْتِقَالُهَا فِي هَذِهِ النَّفُوسِ، وَيُوجِبُونَ انْتِقَالَهَا فِي
غَيْرِهَا مِنَ النَّفُوسِ؛ فَالْمَعْدَاءُ غَيْرُ الْكَامِلِينَ لَا يَتَخَلَّصُونَ بِالْكَلْبَةِ، بَلْ تَنْتَقِلُ
عِلَاقَتُهُمْ إِلَى الْأَجْسَامِ الذَّلَكِيَّةِ وَالْأَشْقِيَاءَ إِلَى الْأَجْسَادِ الْحَيَوَانِيَّةِ عَلَى مَا سَيَأْتِي
تَفْصِيلُهُ.

10

إِذَا عَرَفْتَ هَذِهِ الْمَقْدِمَةَ، فَاعْلَمْ أَنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ لَمَّا كَانَتْ حَادِثَةً بِحُدُوثِ
الْبَدَنِ، فَإِنَّ الْمَزَاجَ الْبَدَنِيَّ بِاسْتِعْدَادِهِ الْخَاصِّ اسْتَدْعَى وَجُودَهَا وَتَصَلَّقَهَا بِالْبَدَنِ، فَإِذَا
تَعَلَّقَتْ بِهِ وَتَصَرَّفَتْ فِيهِ بِالْأَسْرِ وَالنَّهْيِ وَوَصَلَ إِلَيْهَا بِسَبَبِهِ لِلذَّاتِ الْبَدَنِيَّةِ وَالرَّاحَاتِ
الْجَسَامِيَّةِ، مِنَ الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالنَّكَاحِ وَالْمَلْبَسِ وَالْفَرْحِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الذَّاتِ
الْجَسَمِيَّةِ، فَالْبَدَنُ لِذَلِكَ وَهَشَقْتُهُ وَمَالَتْ بِكُلِّجَتِهَا إِلَيْهِ لِأَنَّهُ هُوَ الَّذِي اسْتَدْعَى
وَجُودَهَا مِنَ الْمُعْتَلِّ لِلْمَقَارِقِ. وَكَانَ أَيْضًا عِلَاقَةً تَعَلَّقَهَا بِالْبَدَنِ فَقَرَّبَهَا فِي نَفْسِهَا، لِأَنَّهَا
بِالْفَرَةِ فِيهِ مُشْتَاكَةٌ إِلَى أَنْ تَصِيرَ بِالْفِعْلِ وَذَلِكَ غَيْرُ حَاصِلٍ إِلَّا بِالتَّحَلُّقِ الْبَدَنِيِّ. وَكَانَ
مَعَ ذَلِكَ لَهَا نَظَرٌ إِلَى مَا فَوْقَهَا مِنَ الْعَوَالِمِ الْمُتَلَوِّدَةِ وَالذَّوَاتِ الْمُقَدَّسَةِ لِأَنَّهَا غَيْرُ مُجَرَّدَةٍ فِي
نَفْسِهَا فَلَا يَنْقَطِعُ عَنْهَا النَّظَرُ إِلَى عَالَمِ الْأَنْوَارِ الْمُتَنَاسِبِ لَهَا. ثُمَّ لَمَّا كَانَ الْبَدَنُ مَظْهَرًا
لِأَفْعَالِهَا وَمُتَرَجِّمًا لِأَقْوَالِهَا وَحَقِيقَةً جَامِعَةً لِأَنْوَارِهَا الْمَرْضِيَّةِ الَّتِي فِي الْأَرْوَاحِ

20

الإنسانية والحيوانية ووعاء لآثارها الروحانية والجسمانية معكراً لتقاربا ، وكانت
 القرى البدئية الظلمانية حياتها ولذاتها بالتعلق البدني . فلا جرم عشقت النفس
 القوي البدنية وتشبثت القوى بالنفس تشبثا عشقيا وجذبتها الى عالمها البرزخي
 عن العوالم النورية المحضة فانقطع شوقها وعشقتها عن عالم النور ومعدن السرور الى
 العالم الظلماني . ولما كان البدن الانساني في مزاجه اصلح الامزجة واعدلها وخلقه
 5 تامه يتأني بها جميع الاعمال والانفعال على الوجه الاتم . واستمداده لقبول الفيض
 العقل اعظم من سائر الابدان . فالبدن الانساني اول منزل من منازل النور
 الاسفهبذ النفس وحافظا لما قبل من الاضرار العقلية على رأى حكماء المشرق في
 عالم البرازخ ، فان النور الاسفهبذ لما كان حاديا قارلا حدوثه تملقه انما هو
 10 بالابدان الانسانية ، فهي اول المنازل والتعلقات للبدنية . ولما كانت الجواهر الفاسقة
 قبل التعلق البدني ممتعة لا حياة لها ولا ظهور ولا حركة الا بالانوار الجوهرية
 والبرضية ، فكل جسم فهو في ذاته مظلم فهو مفتقر بطبعه الى نور عارض ليظهره
 والى نور مجرد يحمي به ويديره . والابدان الانسانية على رأى هؤلاء الحكماء
 الاناضل هي التي يفيض عليها العقل للمنازل النفوس الناطقة دون غيرها من
 15 الابدان الحيوانية ومنها تثقل النفوس بمد المفارقة الى سائر الابدان الحيوانية عند
 عدم تحصيل الكمالات العقلية . والحيوانات غير مستعدة لقبول الفيض الجديدي ،
 بل يعتمد بعض النفوس النافسة المفارقة للابدان الانسانية . ويؤمن البدن
 الانساني «باب الاربعة» ، لان منه تصدر النفوس الانسانية وارادة على جميع ابدان
 الحيوانات .

20 قال الحكميم الفاضل بوذايف الهندي ، وقيل انه من الياي العتيقة . وكان
 عالما بالادور والاكوان واستخرج سني العالم . وهي ثلاثمائة الف وستون الف سنة .
 وفي نسنها يقع الطوفان ؛ وقيل هو الذي شرع دين الصابئة لظهوره المملك .
 وكذا قال سبعة من المشرقيين من حكماء فارس وبابل والهند والصين . وغيرهم من

اهل الذوق . ان باب الاهواب . اعنى البدن الانسانى ، هو السبب فى حياة جميع الابدان المنصرفة الحيوانية لانتقال النفوس التى لم تستكمل بالكمالات العقلية اليها فاعى خلق غيب على النور المدهر . الاسفهبذى من الاخلاق الرديئة عند تعلق البدن ؛ وادى هيئة ظلمانية تمكن فيه وركن اليها اقتضى ان يكون بعد المفارقة البدنية منتقلا عنه بسبب الاخلاق والهيئات الرديئة المكتسبة عند التعلق الى بدن حيوانى مناسب لذلك الاخلاق والهيئات الحاصلة فى ذلك النور المدهر .

فان النور الاسفهبذ ، اذا فارق البدن الانسانى ولم يكتسب فيه الكمالات العقلية والهيئات الخلقية الفاضلة ، بل اكتسب فيه اضداد ذلك من الجهالات المركبة والاخلاق المذمومة ، فلا يشتاق الى المهادى النورانية والاسود العقلية . بل شرهه الى ما تمكن فيه من الهيئات الظلمانية والآثار الجسدية ، فينجذب لذلك بعد الموت الى بعض الحيوانات الملتصكة للرؤوس التى لخلاتها مناسبة الى تلك الهيئات الرديئة البدنية المتصكة فى ذاته . فان الهيئات الحاصلة فى النفس المتصكة فيها بسبب العلاقة البدنية تصير لها ملكات لازمة وهيئات رديئة ثابتة بحيث تنزل منها منزلة الفصول الذاتية المنوعة المميزة لها عن غيرها بعد المفارقة ، ولولاها لبطلت ذاتها ، اذ لا بد لها من هيئة فاصلة او رديئة تتأثر بها عن غيرها من النفوس المشاركة لها فى النوع ؛ واذا لم تتمكن النفس بسبب الهيئات الرديئة من المفارقة البدنية بالكلية واتصالها بالعالم العقل لعدم انكمالات الحوجبة لعمش الروحانى والشوق النورانى المحتضى للانجذاب الى تلك الموانم العقلية ، فلا بد من اجتذابها الى العالم السفلى ، والصنيع الظلمانى ، وتعلقها بما يناسبها من الحيوانات التى فيها تلك الهيئات الظلمانية ، فتجذبها تلك الهيئات الرديئة الى عالمها الظلمانى .

ولما كان البرزخ الانسانى اعدل الامزجة واشرفها كان اوله يقبل الفيض العقل الجديد من المفارق من غيره من الحيوانات الملتصكة للرؤوس . فلا يلزم ان ينتقل اليه شئ من النفوس . لان المزاج الاشرف يستدعى من العقل المنارق نفسا

مجردة مدمرة، فلو جاز ان ينتقل اليه نفس أخرى مستحقة من بعض الحيوانات الصامتة لزم ان يحصل للانسان الواحد نفعان مدمرتان. وهو محال. ولا يلزم من كون المزاج الانساني الاشرف يستدعي النفس الاشرف من المفاوق ان يكون المزاج الاغص الذي للحيوانات الصامتة مستدعيا لها. بل الحق ان الحيوانات المتكسبة تشدهي بغواص امزجتها وتنوع اخلاقها واختلاف ملكاتها انتفال النفوس 5 الناطقة المفارقة لابدان الانسانية اليها بحسب الملكات والاخلاق والهيآت الرديئة. فان اكتسبت النفس الهيآت الرديئة في الكرم والكهف؛ وان كانت ضعيفة فتتعلق بالحيوانات الكائنة فيها تلك الهيآت الرديئة ضعيفة؛ وان كانت مقروسة. فبالمقروسة. فان النفس المفارقة الماشقة لاسور الجسمانية والشهوات الظلمانية والعلايق الفضية النجاسة بالجواهر النورية لشدة شوقها الى العالم الظلماني تتجذب 10 الى اسفل سائدين وماوى القافلين فان الابدان الحيوانية لما لم تكن مستعدة لفهض الانوار المجردة، بل نفوسها مستقلة اليها من الابدان الانسانية، فهي متمطشة بطبعها، في الانوار المدمرة لها ومشتاقة الى التثبث بها. فهي بما فيها من الامزجة المخصوصة والقوى جاذبة لها والنفوس بما فيها من الهيآت الرديئة المناسبة لامزجتها منجذبة اليها ومائلة نحوها. اذ الحكمة التي وجب لاجلها تعلق النفس 15 بالبدن من الافتقار الى الاستكمال بعد باق. اذ الكلام انما هو في النفوس الناقصة فيجب لذلك ان تعلق بالابدان الحيوانية الصامتة المناسبة لهيأتها الرديئة ودين ارتقاء الى الابدان الانسانية بل الانجذاب انما هو من الابدان الانسانية الى جميع الحيوانات الصامتة بحسب المناسبة الخلقية.

- 20 ولكل واحد من الاخلاق المضمومة والهيآت المتكسبة الرديئة نوع من الحيوانات الصامتة المتكسبة الرؤوس. وبحسب شدة كل خلق وضعفه وما ينظم اليه من باقى. لاخلاق المحمودة والمضمومة القوية والضعيفة واختلاف تراكيبها الكثيرة التي لا يمكن ضبطها وحصرها الا لله تعالى. والمبادئ العقلية تختلف تعلق تلك

- النفوس الموصوفة بخلق مخصوص ببعض اشخاص ذلك النوع من الحيوانات المنتكسة ، فان النوع من الحيوانات الصامتة لئناسية^{٦٤٦} للبيسر ، انما هو الكلب واشباهه . وانت ترى بعض الكلاب اشرف من بعض وعذابه اشد من عذاب غيره ، من هو اقل شراً وتبهم هذا اكثر : فان بعض كلاب الصيد لها الجلال الابرشيم والمفارش ، لحسنه والمأكول اللذيذة والمساكن العالية . حتى ان بعض الكلاب يجلس مع الملك على سريره ويشاركه في مأكله وليس ذلك الا لان خلق البشر الموجب للتملق بايدان الكلاب له حد معين من الشدة والضعف اذا بلغت انفس اليه تملقت بايدان الكلاب . ثم بحسب شدة ذلك الخلق وضعفه وما ينضم اليه من الاخلاق الرديئة والمحمودة^{٦٤٧} يختلف التملق بايدان اشخاص الكلاب الشديدة الشر والضعفة المعذبة والمنعمة بحسب تراكيب الاخلاق . للمحمودة والمذمومة بعضها مع بعض وكذا ٥
- لحكم في باقى الاخلاق بالنسبة الى باقى الحيوانات الصامتة .

- وقد اشير في المصحف المكرم في مواضع الى هذا . كقوله عز وجل «وَبَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتٍ مَا كَسَبُوا وَصَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا يَدَّيْسْتَهُمْ»^{٦٤٨} ؛ وقوله تعالى «مَنْ عَمَلْ سَوِيَّةً فَلَا يَهْتَرِ إِلَّا يَنْظُهَا»^{٦٤٩} ؛ وقوله عليه السلام «انما هي امثالكم ترد اليكم» . ولما اختلف كل واحد من الثامى في تحصيل الاخلاق المذمومة وكذلك 18
- اختلفوا في تراكيبها ونفى شدتها وضعفها ، فكذا يختلف ذلك في الحيوانات الصامتة . فان اخلاقها كلها انما هي واردة اليها ومستفادة من المنزل الاول ، الذى هو الانسان ، فاخلاق جميع الحيوانات موزونة في الانسان سائرة^{٦٥٠} منه الى جميع لحيوانات ، فكل خلق ايدان انواع تختص بذلك الخلق . كخلق التكبر والشجاعة

^{٦٤٦} بـ، الحيوان الصامتة للانس

^{٦٤٧} بـ، محسنة

^{٦٤٨} القرآن المجيد ، سورة الزمر (٢٢٩) . آية ٥٨

^{٦٤٩} القرآن المجيد ، سورة المزمل (٤٠) . آية ٤٠

^{٦٥٠} بـ، سائرة

المناسبة لا يبدان الاسود والجن^{٦٤٧}؛ والروغان المناسب لا يبدان الثعالب؛ والمحاكاة والسفر^{٦٤٨} لا يبدان القردة؛ والتمك والسلب واللوصية لا يبدان الذئاب؛ والعجب لا يبدان الطراويس؛ والحرص والشهوة للخنزير؛ الى غير ذلك مما يطول ذكره، فلكل باب منها، اى خلق، جزء مقسوم، اى نوع من انواع الحيوانات واشخاصها .

5

قوله؛ وما يقال ان عدد الكائنات .

اقول؛ هذا وجه للمشائين فى ابطال التناسخ . وقرره؛ لو كان التناسخ حقاً فالنفس المارقة لبدن انا اتصلت ببدن آخر بالتناسخ، فاما ان تتصل بالبدن الثاني حال نفاذ الاول، او قبله او بعده . فان كان الاول، فاما ان يكون الثاني حادثاً فى تلك الحال او قبله . فان حدث فى تلك الحال فاما ان يكون عدد النفوس المارقة مساوياً ووجب اتصال كل فتاة ببدن يكون ببدن آخر، وان يكون عدد الكائنات ابدية بعدد الفاسدات منها، وهما محالان . وان كان عدد النفوس اكثر لزم ان تجتمع النفوس للكثيرة على البدن الواحد فان كانت متشابهة فى استحقاق الاتصال به وجب ان يكون الكل متصلاً ببدن واحد وقد عرفت بطلان ثلث النفوس الكثيرة بالبدن الواحد، او تصانع وتتداخل، فيبقى الكل غير متصل من بعد نفاذ البدن الاول والمفروض اتصالها . وان اختلفت النفوس فى استحقاق الاتصال لزم اتصال بعض النفوس به دون الآخر، وهو خلاف الفرض . وان كان عدد النفوس المارقة اقل من عدد الايدان فان اتصلت النفس الواحدة بايدان كثيرة متى يكون الحيوان الواحد بحيث هو الحيوان الآخر وانها تتصل ببدن واحد دون الايدان الاخرى المستعدة لاتصال النفس بهما . وهما محالان؛ او يكون البعض منها يتصل ببعض الايدان وتحدث نفوس أخرى مع المفارقات للبعض الآخر ويلزم

15

20

- أما ان تحصل تلك النفوس ببعض الأبدان دون الآخر من غير وجود سبب يقتضى
التخصص بالاتصال. ويكون اتصال النفوس الحادثة لبعض الأبدان دون أولية، وهما
أيضا محالان؛ وإن اتصلت النفس المفارقة ببدن حادث قبل حال المفارقة؛ فإن
كان للبدن نفس أخرى، فيحصل زبدن واحد نفسان، وهو محال. وإن لم يكن له
نفس أخرى لزم تعطيل البدن المستند لقبول النفس، وهو محال. وإن كانت النفس
متصلة بالبدن الثاني بعد المفارقة بزمان، فيلزم ان تكون في الزمان الذي قبل
الاتصال معطلة عن التعلق. وإذا جاز التعطل زمانا جاز في جميع الأزمنة فلا
يحتاج الى القول بالتناسخ. فلو كان التناسخ حقا، لكان اتصال النفس المفارقة
بالبدن الثاني إما حال المفارقة، أو قبلها أو بعدها؛ والكل باطل، فالتناسخ باطل.
- والجواب عما ذكره من عدم التطابق وعدم وجوب اتصال كل قناء يكون
ولا ان يكون عدد الكائنات بعدد الفاسدات. فإن هذا لا يتوجه على رأى أهل
التناسخ القائلين بضبط الأمور المنصرفة لثبات فلكية وحركات علوية غائبة عنا
ونحن غير مطلعين على أسرارها، بل يخفى علينا أكثر آثارها، وحينئذ يجوز ان
يجب التطابق بقانون مضبوط في النهاية الأولى. ولم نطلع على ذلك لموضه على
القوى البشرية، كما يجب في خسارة بعض الناس روح بعض حتى لا يبقى أمان
معطلا بينهما، فكذا يجوز ان يجب بسوء بدن حياة آخر لئلا يتعطل بعض
النفوس المفارقة عن التعلق زمانا بين البدنين. وإما عدم التطابق بين النفوس
المفارقة والأبدان الكائنة، ففيه نظر؛ فإنه يجوز ان لا يتثقل جميع النفوس
الجهنمية الصامشة الى غير^{٦٩} الانسان، بل البعض وحينئذ تطابق عدد النفوس
المفارقة للأبدان الكائنة، وكذلك يجوز ان تتثقل النفوس من بعض القيئات الى
الاسنان أو من بعض الحيوانات والقيئات دون كلها. سلمنا ان الانتقال الى الانسان
من جميع الحيوانات والقيئات الا ان الانتقال اليه لا يكون اليه ابتدائه دون توسط

بعضها ، فانه يجوز ان ينتقل النفس الى النبات او الحيوان ولا تتمثل الى الانسان الا بعد التردد في اطوار كثيرة حتى انه يكون بين البدن الانسان الذي اليه الانتقال ، وبين الحيوان والنبات الذي منه الانتقال مراتب كثيرة من الانواع الحيوانية او النباتية ينتقل فيها ويختلف مدة بقاء تلك النفوس المتعلقة بتلك الابدان فان فوى المزاج صحيحة ، فمدة بقاءه كطيرا . كالتفيل الذي ربما عاش فيها من 5 خمسمائة سنة ، وان كان بالعكس كان مدة بقاءه قليلا . كاذباب واشباهه ، ولا يمكن ان تضبط عندنا مدة هذه الانتقالات في الانواع الكثيرة ولا مدة للرجوع منفصلا بل بعمله مجعلا ، وحينئذ يجوز التطابق ولولا رجوع النفس في الازمنة الطويلة ما انقلب من لا تمتنع تطابق النفوس المفارقة والابدان الكائنة عند عدم الفيض الجديد والتخلص عن الابدان ؛ لكن الفيض الجديد غير منقطع مع خلاص 10 بعض النفوس عن الابدان الى العالم العلوي . ولهذا يجوز انتقال النفوس الانسية عن ابدانها الى بعض الحيوانات دون الكل لاستعداد بعضها لقبول الفيض الجديد من المفارق واقتصار البعض على ما ينتقل اليه من الهياكل الانسية التي لم تستكمل نفوسها فيها ، فهي لنقصها تنظر الى الملاقة البدنية . وهم الاشقياء ، ولا ينتقل 15 اليهم من كل بدن انساني والنفس المفارقة التي قد يمكن فيها بعض الاخلاق الرديئة كالحرص مثلا لا يتعلق بالابدان النسلية الا بعد التعلق بانواع الحيوانات العظيمة المقدار الموجودة فيها هيئة الحرس ينتقل من الاكبر الى الاوسط والاصغر على التدرج حتى ينتهي في الاخير الى الابدان النسلية . ثم الى ما هو اصغر منها الموجودة فيها هيئة الحرس . فاذا بلغت الى اصغر الحيوانات زالت تلك الهيئة 20 الرديئة عن النفس بالكلية وحينئذ يفاق عالم الكون والفساد وتتعلق بأول منازل الجنان لزوال الملايق البدنية الناقصة لسكرات الموت وشدة وكثرة البلايا والمصائب . ولكل خلق من الاخلاق الموجودة في مرتبة من مراتب الانسان انواع مختلفة من الحيوانات مترتبة بالكبر والصر والتوسط ؛ ولكل قوم من ارباب المهنات امة من

الحيوانات المنتكسة الصامتة لشبههم خلقا وعيشة. كالجنود من الاثراك التي تشبه
 خلقتهم وعيشتهم اخلاق الباع. لا جرم بعد الموت ينتقلون اليهم على التدرج الى
 الاكبر على المراتب ثم الى الاوسط كذلك. ثم الى الاصغر على المراتب في ازمة
 طويلة. واذا غارت النفس للحيوانات الصغيرة دون التطهر من ذلك الخلق الرديئ
 تتعلق بالحيوانات المناسبة لذلك الخلق ومن العالم التالي على التدرج الى ان ينزل
 5 فحينئذ ترتقى الى عالم الجنان.

وهذا الجواب الذي ذكرنا على لسان اهل التناسخ يصح ان يكون جوابا
 لمن يقول بالانتقال الى الحيوان والنبات والمعادن. ويصح ان يكون جوابا لمن يقول
 بصحة الانتقال الى الحيوان والنبات دون المعادن. ولئن يقول بالانتقال الى الحيوانات
 فقط دون غيرهم كما هو رأى صاحب الكتاب. فان المعادن والنبات لا حس لها
 10 ولا حركة ارادية. فلو تعلقت بها النفوس المستعدة لثقلت بالانتقال اليها عن
 اكتساب الكمال العقلي ولم تنزل الاخلاق الرديئة. فان الحكمة التي لاجلها وجب
 التعلق انما هو تحصيل الكمال العلمي والعمل ولا يمكن ذلك الا بالتعلق بالابدان
 الحيوانية الحساسة لتزول الرغائب الغلثية ويهيئها بالمذاب والعقاب وشدة الموت
 والمصائب باستعمال الابدان الحيوانية. وذلك هو طبقات التيران. فهذا تفصيل ما
 15 ذكره في الكتاب من مذاهب المشركين. وربما جوزوا الثقل في غير الانسان من
 الحيوانات الصامتة من شخص الى مشاكلة من نوعه بشرط ان لا يلزم من ذلك
 المزاحمة التي في الانسان؟ فان الانسان لما كان مستعدا لقبول الفيض الجديد
 العقل من المفارق فلو جاز انتقال نفس مستنسخة اليه وأخرى فائضة لازدهم على
 20 البدن الواحد نفسان. وهو محال. فهذا معنى قوله: «ما لم يلزم المزاحمة التي في
 الانسان لاستعداد الفيض».

قوله، وقال المشاؤون.

افضل: ذكر جماعة الاشراقيين ان استحقاق البدن الانساني بمزاجه الخاص

الحادث لحدوث نفس ناطقة لقبول نور الشمس عند عدم الحجاب . وكل^{٦٥} بدن حدث له مزاج يستحق به حدوث نفس ناطقة ويجب إفاضة المفاضة عليه من غير تخلف . فلر صَحَّ النقل وتعلقت به نفس مستسخة مع استحقاق البدن بمزاجه الخاص بحدوث نفس من المفاضة ولا يمنع حدوث هذه النفس المفاضة وجود نفس أخرى لا تتعلق يذن . كما لا يمنع قبول الجسم لنور الشمس قبوله لنور الكواكب ؛
 5 وحينئذ يجب أن يحصل لبدن واحد انساني نفسان: مفاضة ومستسخة ، وذلك محال . ولا يشعر الانسان الا بنفس واحدة وهذا انما يمكن في الانسان دون غيره من الحيوانات الصائبة والمتقلة اليها النفوس المستسخة الفارقة للابدان الانسانية هل التصبيل للمذكور .

- 10 واعتراض المشائين على هذا وقالوا: اذا استدعى المزاج الانساني النفس من المفاضة ويجب استدعاء جميع الامزجة بخواص اسزجتها نفوسا مديرة لها مصرفة فيها ، حينئذ يلزم فيها ما ذكرتم في الانسان ، ويلزم من ذلك بطلان التناسخ في الحيوانات كما ابطالتموه في الانسان . فان كل حيوان اذا استحق بخاص مزاجه نفسا مفاضة عليه من النقل وكان التناسخ فيها حقا ، غابتقلت اليه نفس مستسخة وأخرى مفاضة ، فاجتمع على البدن الواحد الحيواني نفسان ، وذلك
 15 محال .

- وقد قرأ ما يصلح لجواب هذا: فان المزاج الانساني الذي هو اعدل الامزجة واشرفها ، لا يلزم من استدعائه نفس ناطقة من المفاضة استدعاء امزجة الحيوانات الخسيسة ذلك ، فيجوز اختلاف الاستعدادات ويكون منها ما يناسب
 20 النفس . لفارقة من الانسان ومنها ما يستحق لإفاضة النفس الجديد من المفاضة . كالانسان المستحق بالمزاج الخاص الاشرف ذلك ، فسقط اعتراض المشائين . وقد نقل عن ارسطوطاليس انه يرجع عن رأيه في ابطال التناسخ الى رأى استاده انلاطرن

الالهى وسائر الحكماء الاقدمين، وهو^{٦٥٦} المشهور فى كنه من التناسخ لمصلحة سياسية، او يكون النظر اذاه الى ذلك، فجوز التناسخ بعدما كان منعه؛ فالمشهور فى كتب المشائين منع التناسخ، وان كان كل مذهب للحكماء وملة للملبيين، للتناسخ فيها قدم واسع، واكثر الهند والصين وقدماء فارس وبابل ورومان، كافلاطون ومن قبله من الحكماء، كسقراط وفثاغورس واثناذقليس، ومن يتبعهم 6 كهرمس واغاثاديمون، كلهم قائلون بالنقل وان اختلفوا فى جهات النقل فى الحيوان لفظ، او فيه؛ وفى النبات او فيها؛ وفى المادى. كما مر تفصيله.

قوله؛ وتلك بعض الاسلاميين.

- قوله؛ آيات كتب الله الدالة على صحة النقل كثيرة، كقوله تعالى؛ «إِنَّ
- 10 الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَ الْقِيَامِ فِي سَمِّ الْغِيَاطِ»^{٦٥٧}. وذلك انما يكون بان تنقل نفوس هؤلاء بالتناسخ الى الابدان المندرجة بالصغر فى الازمنة الطويلة حتى تصل الى الحيوانات الضعيفة، كدود الخيل وغيره، وهى الداخلة فى سم الغياط؛ وقوله تعالى «كَلَّمَا نَطَعْتَ جَلُودَهُمْ يَبْدَأُ لَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا»^{٦٥٨}، اى كلما نضجت جلودهم بالفساد بدلتهم جلودا غيرها بالكون؛ وقوله «وَمِمَّا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِفٍ يَغْلِبُ 15 يَجْنَحُهَا إِلَّا أَنْتُمْ أَتَانَكُمْ»^{٦٥٩}، معنى ان بنى آدم اسم واصناف وطوائف لهم مراتب فى الاهدال والصناعات والطوبى، وكل دابة وطير فيرجع الى بعضها ومنها صدر الى هذا الصود؛ وقوله «وَيَجْعَلُ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ»^{٦٦٠}، اى مستغناهم فيها وعبداء الطاغوت هم ههنا الدنيا والمستغندون فيها من الاعمال. كالخيل والابل والبقال

٦٥٦ ح: ٩ بنى

٦٥٧ القرآن المجيد؛ سورة الاحراف (٧)، آية ٥٠

٦٥٨ القرآن المجيد؛ سورة النسا (٤)، آية ٨٦

٦٥٩ القرآن المجيد؛ سورة الاحقاف (٦)، آية ٣٨

٦٦٠ القرآن المجيد؛ سورة المائدة (٥)، آية ٦٠

والحمير والبقر والغنم والجراريس وغير ذلك؛ وقوله «فَلَمَّا أَهَمَّ كُتُبُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ»^{٦٥٦} بعد لفافرة البنية على النور وجميع آيات المسخ تصريح في صحة وقوع النقل؛ وقوله «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»^{٦٥٧}، يعني أن شهادة يد الكلب ورجله وصوته الذي هو بواسطة لسانه يشهد بعمله الشئ الذي هو الشر، وكذلك غيره من الحيوانات تشهد أعضائه بأعمالها السيئة؛ وقوله «وَقَالُوا لِمَ لَمْ يَجْعَلْ لَنَا رَبًّا يُرِيذُ بِهِمْ لَمَ لَمْ يَجْعَلْ لَنَا رَبًّا يُرِيذُ بِهِمْ»^{٦٥٨} الآية؛ وقوله «وَلَنَحْشُرَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ»^{٦٥٩} الآية، وقوله «رَبَّنَا لَمَتْنَا أَثْمِينَ وَأَحْبَبْتَنا تَائِبِينَ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ شُرُوفٍ مِن سَبِيلٍ»^{٦٦٠}؛ وقوله تعالى في حق السمداء «لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ وَوَقَّاهُمْ عَذَابَ أَلِيمٍ»^{٦٦١} لاستحالة انتقال نفوسهم إلى الحيوانات المعذبة لفظة الهيات المحمودة والاخلق المرضية عليها، وغير ذلك من الآيات الكثيرة في القرآن والأحاديث، كتوله عليه السلام «يحشر الناس يوم القيامة على صور مشنقة»، أي أنهم يختلف صورهم للحيوانية المنتقلون إليها بحسب اختلاف أخلاقهم؛ وقوله: «كما تعيشون تموتون وكما تموتون تحشون». واحاديث المسوخ مشهورة وصفي أكثر الحكماء ومال إلى هذا الرأي بعد انقائهم على خلاص الانوار الاسلھبذية المدبرة الطاهرة من نجاسات الجهل والاخلق السيئة بالعلوم الحقيقية والاخلق المرضية إلى عالم الانوار 'المقلد' من النقل. ثم ذكر بعد ذلك ما يقتضيه فرق حكمة الاشراق. وهو ذوقه وفوق من تقدمه من المناضل الحكماء واصحاب الكشف والبحث والتفتيش.

٦٥٦ القرآن المجيد، سورة الاحراق (٧)، آية ١٦٦

٦٥٧ القرآن المجيد، سورة النور (٢٤)، آية ٢٤

٦٥٨ القرآن المجيد، سورة فصلت (٤١)، آية ٢١

٦٥٩ القرآن المجيد، سورة الاحراق (٧٧)، آية ٩٧

٦٦٠ القرآن المجيد، سورة المؤمن (٤٠)، آية ٩٠

٦٦١ القرآن المجيد، سورة الفخاآن (١١)، آية ٥٦

قوله، واعلم ان التنوير المجرد للمدير لا يتصور عليه العدم.

اقول: قبل ذكر احوال الكاملين والتسعدا بعد المفارقة، ذكر بقاء النفوس
 الناطقة بعد فناء ابتدائها واقام البرهان على ذلك لان بقائها بعد المفارقة على
 الاحوال الفاضلة مبنى على اصل بقائها . فالانوار المجردة المدبرة لا يمكن هدمها
 وبطلانها . اذ لو امكن ذلك، قلما ان يكون لذاتها لو تنهرها : لا جائز ان يكون
 لذاتها والا لم يكن وجودها الوجهب مقارنة وجود المعلول لوجود العلة التامة . ولما
 وجدت الانوار المدبرة فليست تقتضي عدم نفسها ولا بطلانها وهدمها موجبها
 وعلة العقلية، وهو التنوير العقل القاهر، فانه دائم البقاء على افضل الاحوال غير
 متغير ولا متبدل، فلا يمكن ان ينعدم بوجه من الوجوه . ثم هذه الانوار المدبرة
 هي اشعة العقل المنطق الازل الابدی التي تنير المتغير وهي لازمة له غير منفكة عنه،
 فكيف يطل لازم ذاته بذاته ٦٦١ وكيف تطل اشعة واضرائه بنفسه مع وجوبها ٦٦٢
 ودوامها باستمرار دوامه ؟ ولما لم يكن بينها مزاحمة على محل او مكان لتقدسها
 عن المحل لجهريتها، والمكان لتجردها عن المولد الجسمي، فلا يطلها غيرها، فان
 ذلك الغير اما وجودي او عدمي : فان كان وجوديا مقارنة لوجود النفس، لم يكن
 علة تامة لبطلانها والا لبطلت من اول وجودها : وان لم يكن وجودها مقارنة لوجود
 النفس فيلزم ان يكون لعدم ذلك الأمر مدخل في بقائها . ووجوده علة لبطلانها
 فعند وجوده ان اطلها بممانتها او ٦٦٣ مزاحمتها على محل او مكان، فهو محال .
 فان ذلك انما يصح فيما له محل، كالاهراض او مكان كالاتجاسم .

والانوار المدبرة بواهر مجردة وان اطلها لا بمماننة ومزاحمة بنفسه، بل
 استدعى وجود ممانع ومزاحم، فهو محال ايضا . اذ الشيء اذا امتنع وجوده كان
 وجود ما يوجب وجوده متما : ولما كان وجود الممانع ومزاحم على المحل والمكان

ممتنما على الانوار المدبرة. فوجود ما يوجب وجود الممانع والمزاكم ممتنع ايضا .
وان كان المعدم للانوار الاسفهيدية أمرا عدميا ، فهو اما عدم ما لوجوده مدخل في
وجودها ؛ او ليس لوجوده مدخل في وجودها ، والثاني محال . فان ما ليس
لوجوده مدخل في وجود الشيء لا يقتضي عدمه عدم ذلك الشيء . والاول ايضا
محال . اذ يمتنع ان يكون ذلك هو العلة للقياضة لوجودها فلها ممتنعة المعدم ؛
وان كان المبطّل شرطا فلا جائز ان يكون جوارها ، اذ الجوهر المباين للانوار المدبرة
لا علاقة بينه وبينها . فلا يلزم من عدمه عدمها . وان كان عرضا ، محله تلك
الانوار ، فاعراضها هي الادراكات والافعال والافعال النفسانية الحاصلة بمشاركة
البدن ، كالغضب والشهوة وغيرها ؛ فان كانت هذه الاعراض العدمية مبطلة لها
عند وجود العلاقة البدنية ، فالاولى ان تكون تلك الاعراض العدمية المبطلة لها عدم
كمالاتها وحيثئذ يجب ان لا تبقى الخالية عن الكمالات مع البدن اصلا . كما لا
تبقى بعد الموت ، وليس كذا . ولو وجب ان لا تبقى مع الاعراض المنافية
للكمالات ، كالجهل والاخلاق المردية وليس ، وان كانت مبطلة لها بشرط قطع
العلاقة ، فعلاقتها بالابدان لما لم تكن لعلاقة الاعراض بمحالتها ، والاجسام
بامتكتها ، بل اضافة تامة لوجود البدن ؛ والاضافة اخف الاعراض لتغيرها مع
عدم تنير ما له الاضافة . فلا يكون انقطاع العلاقة مبطلا لها ، اذ يمتنع ان يتقوم
الجوهر باضعف الاعراض . فقطع العلاقة لا مدخل لها في عدم الانوار المدبرة وما
عداها من الاعراض الباقية مضادة لكمالاتها ، او غير متضادة ، لا تكون مبطلة
للانوار المدبرة بسبب قطع العلاقة . بل ان كان شيء منها مبطلا لذاتها فلا يختلف
التأثير في الابطال بوجود العلاقة وعدمها .

ولنرجع الى الفاظ الكتاب ، فقول به الانوار المجردة ليس بينها مزاحمة
على محل ، اي ليست اعراضا . فتقرر الى محل ، كالاغراض الجسمانية الباطلة

بالمزاحمة^{٦٦٤} على المحل. كالسواد الذى يبطه البياض عند مزاحمته له. فيحل فى محله ولا كالأجسام المزاحمة على الامكنة البطل والمخرج بعضها بعضا عن بعضها؛ وليست حالة فى الفواسق الجسمانية ليشترط فى بطلانها مقابلة الاعراض، كالحرارة المبطلة للبرودة المقابلة لها مقابلة الضدين. او يشترط فى بطلانها أيضا اعتماد محل. فان البرودة الحاصلة فى الماء تبطل عند اعتماد 5 مادة الماء لخلع الصورة المائية. وليست الصورة الهوائية هذا من جهة القابل؛ وأما من جهة الفاعل، فانه ليس مبدأ الانوار المدبرة. وهو العقل المفارق. بعقبر، ليلزم منه تقيهر الامور المدبرة وبطلانها. فلا تكون الانوار المجردة المدبرة كمتعلقات حصلت من احوال المدبر. كالشجرة والنضب والحواس الظاهرة والباطنة الحاصلة فى الابدان الانسانية من احوال مدبراتها الاسفهبذية وحدها الباطلة بطلان العلاقة III البذنية؛ او تكون حاصلة من المدبرات واحوالها مع أمر آخر. كالصور الحاصلة فى المرايا الصقلية؛ فان حدودها وحصولها من العقل المفارق مشروط بالمقابلة وشهود الحس الباصرة الباطلة بطلانها او بطلان احدها. وليست نسبة الانوار المدبرة الى علتها هذه النسبة لتصور بطلانها كما تصور فى الاشياء المذكورة.

١5 قوله، ونسبة غير النفس الناطقة.

اقول: معناه انه ليس نسبة العقل للفاعل للنفس الناطقة، كنسبة غير النفس من الاعراض والآثار الحاصلة فى المحل من التفتوش وغيره. سواء كان الفاعل لتلك النفوس والآثار هو نفس المحل او غيره. فانه اذا بطل الحال الذى هو مبدأ النفس او غيره بطل النفس بخلاف الانوار المجردة الاسفهبذية، فان علتها دائمة الوجود لا يمكن عدها ولا قابل لها فى ذاتها لتتمكن عدها عند بطلان 20 الاعتماد. بل هي دائمة بدوام العلة القيّاضة لها. ولو كانت الانوار المدبرة قابلة لعدم لوجب ان يكون انعدامها بسبب الهيات الظنمائية الجسمانية. وحيث كان

ينبغي ان تقدم حالة المقارنة البدنية لا بعد المقارنة، كما عرقتة. وإذا تخلصت الانوار المجردة الاسفهيدية عن الملايق الظلمانية، بقيت مستمرة الوجود بقاء النور القاهر الذى هو علتها. وموت البدن انما هو لبطان مزاجيه المخصوص الذى به كانت صلاحية قبول تصرفات النور المدير الاسفهيد. فاقهه.

قال الشيخ؛

5

فصل

«فى بيان خلاص الانوار الطاهرة الى عالم النور»

(237) النور المدير اذا لم تهره شواغل المرازخ، يكون شوقه الى عالم النور القدسي اكثر منه الى الفواسق. وكلما^{٦٦٥} ازداد نوراً وضوءاً ازداد عشقاً ومحبة الى النور القاهر، وازداد غنى وقرباً من نور الانوار. ولو كانت الانوار المتصرفه غير متناهية قوة التأثير، ما حجبها جذب شواغل المرازخ عن الافق النورى. والانوار الاسفهيدية اذا تهرت الجواهر الناستة، وقوى شوقها وعشقها الى عالم النور واستضاتت بالانوار الطاهرة، وحصل لها ملكة الاتصال بعالم النور المحض، فاذا انفصلت صياصها لا تتجذب الى صياص أخرى لكمال قوتها وشدة تجذابها الى يتابع النور. والنور المتقوى بالشواقى العظيمة العاشق لسنخه يتجذب الى يتبع الحياة. والنور لا يتجذب الى مثل هذه الصياص، ولا يكون له نزوع اليها. فبمخلص الى عالم النور المحض ويصير قدسياً بقدم^{٦٦٦} نور الانوار والقواهر القدسين. ولما كان من المبادئ لا يتصور القرب بالمكان بل بالصناعات، كان اكثر الناس تجرداً عن الظلمات اقرب منها

(238) والشوق حامل الذوات الدوآكة الى نور الانوار. فالانتم شوقاً انتم

20

^{٦٦٥} يش؛ ش؛ ح؛ وكلمة

^{٦٦٦} يش؛ ش؛ ح؛ قدسياً مقدس. س؛ قدسياً مقدس

انجذابها وارتفاعها الى عالم^{٦٦٧} النور الاعلى . ولما علمت ان اللذة وحصول ملاتمة الشئ
 وادراكه لوصول ذلك ، والام ان ذلك حصول ما هو غير ملاتم للشئ من حيث هو
 كذا ، وجميع الادراكات من النور المجرد ولا شئ ادرك منه . فلا شئ^{٦٦٨} اعظم والذ
 من كماله وملاتماته ، سبها وقد عرفت ان للذات في طلسمات الانوار المجردة منها
 ترشمت وهي ظلالها . والتبر الملائم لها هبات ظلمانية وظلال غاسقة تلحقها من
 5 صلبة البرازخ المظلمة وشرقها الى ذلك . والانوار الاسفهبية ما دلت معها علاقة
 انصاعى والشئ غل البرزخية الكثيرة ، لا تتخذ بكمالاتها ولا تتألم بهاهااتها ،
 كشد يد السكر اذا وصل اليه مشتهاء لو ارمقته^{٦٦٩} حاجة وهو متخبط في سكره ، غير
 مدرك لما اصابه . ومن لم يلتذ^{٦٧٠} بمشرقات القواهر النورية وانكر اللذة الحقّة ، فهو
 كالممنين اذا انكر لذة الرقاق .

III

(239) وكما ان لكل من الحواس لذة ولما ليس لحاسة أخرى على حسب
 اختلاف ادراكاتها وكمالاتها ، وكذا ما للشهوة والنفس ، وكمال النور الاسفهب
 اعطاء قوتى نوره ومحبته حقهما ، فان التبر للنور على ما تحته في سنه ، وكذا
 المحبة ينيهى ان يسقط قهره على المصيبة الظلمانية ومحبته الى عالم النور . واذا
 15 كان كُتب عليه الشقاوة ، فتقع محبته وعشقه على القنواسق ، فتقهره الظلمات . وانما
 تقع محبته الى عالم النور كما ينيهى . اذا عرف ذاته وعرف عالم النور وترتيب الوجود
 والمعاد ونحو هذا^{٦٧١} على حسب الطاقة البشرية . ولما كان تدبير المصيبة والعناية
 بها ايضا ضروريا ، فاجره الاخلاق الاحتفال في الامور الشهوانية والنفسية وليس
 صرف الفكر الى المهمات اليدوية .

٦٦٧ يش: ش: ط: - عالم: س: + عالم

٦٦٨ ط: المش: س: الشئ: يش: ش: شئ

٦٦٩ ط: اذعته

٦٧٠ ط: ها . س: هنا . يش: ش: - نحو هذا

الجرىسى . وكما ان النور الاسفهبذى لما كان له تعلق بالبرزخ وكانت الصهبة
مظهره فترهم انه فيها وان لم يكن فيها : فالانوار المدهرة اذا فارقت من شدة نورها
من الانوار القاهرة الثابتة ونور الانوار وكثرة علاقتها المشقية معها . تتوهم انها هي .
فخصير الانوار القاهرة الثابتة^{٦٧٢} مظاهر للمدهرات كما كانت الابدان مظاهر لها .
وبحسب ما تزداد المحبة المشقية بالغلبة ، ازيد اللذة والانس في عالمنا ، وكذا
تعايش الحيوانات . هذا عاينا ، فما قرلك في عالم المحبة العلة التامة والقهر التام
ابخالصين ، الذى كله نور وبصيص وحياة ؟

(243) ولا تظن ان الانوار المجردة تصير بعد المفارقة شيئا واحدا ، فان
شيئين لا يصيران واحدا ، لانه ان بقى كلاهما ، فلا اتحاد وان اتحدما فلا اتحاد ؛
وان بقى احدهما وانعدم الآخر فلا اتحاد . وليس فى غير الاجسام اتصال
ومتزاج . والمجردات لا تتعدى فى سقارة امتلازا عقليا لشعورها بذاتها وشعورها
بانوارها واشراقاتها وتخصى يبتنى على تصرفات الصياصى ؛ بل يصير مظاهرها
الانوار التامة ، كما صارت المراهيا مظاهر المثل ، ضربا للمثل . فيقع على المدهرات
سلطان الانوار القاهرة فتقع فى لذة وعشق وقهر ومشاهدة ولا تقاس بذلك لذة ما .
وقهر العالم الاعلى غير مفسد ، اذ الطبيعة الثابتة للمدد متفقه هنالك ، بل تكمل
الذة ، والمدهرات لطاهرة الشبيهة بالقواهر مقدسة قدس الله تعالى^{٦٧٣} «طُوِّى لَهُمْ
وَحَسِّنْ مَكَابِهِ»^{٦٧٤} .

اقول : النور المدهر الاسفهبذى اذا لم تقهره شواغل البرزخ الفلسائى ، من
نواع الشهوات لجسمائيه واصناف الغضب الجرمائى وتروع التخيلات والتمهمات
لروحيه ، واشتغل بالعلوم الحقيقية ، من العلمية والخلقية وواظب على الرياضات

٦٧٢ ط - الثانية . ص - الثانية . يش : فى الثانية

٦٧٤ ل - تعالى . يش : ش - تعالى

٦٧٥ القرآن امجد : سورة الزمر (١٢) . آية ٢٩

- التصرفية، فحينئذ يحصل له شوق إلى عالم الأنوار ولا يزال كلما ازداد مما ذكرناه من الفضائل يزداد شوقه إلى ذلك العالم النورى. حتى يكون شوقه إلى العوالم النورية أكثر منه إلى العالم الجسمانى الظلمانى. فكلما ازداد بالفضائل تورا وضوءاً وصفاءً ازداد عشقاً وشوقاً ومحبته إلى الأنوار القاهرة والجواهر الفاخرة فيزداد عشقاً وعظمة وكبرياء وكرها عقلها من نور الأنوار تعالى وتقدس. والأنوار المتصرفة الاسفهبذية 5 قواها متناهية التأثير، إذ لو كانت غير متناهية قوة التأثير لم يحجبها عن الأفق الاعلى النورى بهذب. شواغل الاجرام البدنية، فإذا اتفق لبعض الأنوار الاسفهبذية أنها قهرت الجواهر الفاسقة المظلمة، من الشهوة والنضب وغيرهما. وقوى عشقها وشولها إلى العالم الاعلى النورى واستضاتت بالأنوار القاهرة العقلية فحصل لها نى هذا العالم ملكة الاتصال بالعالم النورى المجرد المحض؛ فإذا انفسدت قواها 10 الانسية وصاحبها الجسمية لا تتجذب بالتناسخ إلى الصياصى الحيوانية الصامتة، بل تكون لكمال قوتها وشدة نوريتها وقوة شوقها وعشقها منجذبة إلى العوالم النورية والذرات القدسية ينابيع النور المنمونة بالشوايق العقلية العظيمة العاشقة لسنغها وأصلها المنجذبة إلى ينبوع الحياة والنور، فهو العالم النقل والنور الالهى. وهذه الأنوار المدبرة الموصوفة بهذا الكمال لا تتجذب على سبيل التناسخ إلى ابدان 11 الحيوانات المذكورة والصياصى المنكوسة، ولا يكون لها شوق وتزجر إليها، فلا جرم تتخلص إلى العالم النورى الاعلى والمحل الاسمى. وتصير مطهرة من الجهالات وسائر العلايق الجسمانية بظهاة اشعة نور الأنوار والأنوار القاهرة الطاهرة المقدسة. ولما كانت المبادئ العقلية والذرات الطاهرة القدسية لا يتصور القرب منها بالمكان، لتزهرها عن العلايق الجسمانية، بل القرب منها إنما هو بالصفات العقلية والمعانى 20 التجردية كان أكثر الناس تجردا عن العلايق الجسمية والأمور الظلمانية أشد قربا منها؛ والشوق إلى العالم العلوى والحق للصق الالهى حامل الذوات الدراكة المدبر إلى نور الأنوار والأنوار القاهرة، فالاتم شوقاً وعشقاً بالمعلوم الالهية والفضائل

الخلقية ، اتم انجذابها وارتقاعا الى نور الانوار الاعلى .

قوله ، ولما علمت ان اللذة وصول ملائم الشئ .

اقول : اعتبر الشيخ قس «التلويحات» للذة ثمانية أسور : اولها ادراك :

وثانيها وصول شئ الى المدرك : وثالثها كون الادراك ادراكا لذلك الواصل : ورابعها

5 كون الواصل كاملا : وخامسها كونه خيرا : وسادسها كون الكمال كاملا للمدرك : وسابعها كون الخير خيرا له : وثامنها كون الادراك ادراكا لذلك الواصل من حيث كونه موصولا بالصفات المذكورة^{١٦٦} . ويريد بهذا الكمال : حصول ما من شأن الشئ

ان يكون له ، وبهذا الخير : خیر الكمال باعتباره مؤثر عنده . وإنما لم يقتصر على الادراك لكونه قد يكون بحصول صورة تساويه ، والوصول ليس الا بحصول ذاته

ولا تتم اللذة بحصول ما يساوى اللذة ، بل بحصول ذاته ، ولم يقتصر على الوصول لعدم دلالة على الادراك الا بالالتزام ، وأورد الادراك والوصول معا لعدم وجود لفظ قال عليهما بالمطابقة . وإنما ذكر ما وصل من كمال المدرك وغيره . إذ قد يدرك وصول الكمال والخير من ليس يستحق كماله وغيره ، وحينئذ يلحق بادراك وصوله اليه وإذا كان الشئ خيرا من وجه دون آخر ولا يلحق بادراكه الا ان يدرك من

15 الجهة التي هو بها خير دون غيره ؛ وإنما ذكر من حيث هو كذلك إذ اللذة ليست ادراك اللذة ، بل ادراك حصوله للملذذ وهنا تساهل . فذكر ان اللذة وصول ما الى نور ملائم للشئ وادراكه لوصول ذلك واستغنائه عن باقي القيود والالام أدرك حصول ما هو خير ملائم للشئ من حيث هو كذلك ؛ والتمهية المذكورة شعور الى اللذة والالام . وجميع الادراكات للحاصلة للحيوان والانسان من النور المجرد الذي هو نور

20 محض وادراك صرف . وقد عرفت ان ادراكه لا يزيد على ذاته فلا شئ اتم ادراكا منه فلا شئ اعظم من لذاته والذ من كماله وايهج من جماله وملاماته ؛ كيف وقد عرفت ان جميع اللذات التي في طبقات الانواع الجسمية واصنام الانوار المجردة

ذوات الطلسمات إنما ترشحت من أرباب الأنواع المجردة، فهي ظلالها ونموزجاتها
والنير الملائم للأنوار للديرة إنما هي الهيآت الظلمانية؛ والظلال للفاقة اللاحقة
بها من صحة الابدان المظلمة والبرازخ الدنسة والشوق إل ذلك. وهذه هي حجب
الأنوار المدمرة عن مشاهدة عالم الأنوار والانتفاذ بها، فما دامت الملائكة البدنية
والشواغل الهرزخية الكثيرة معه، فإنها محجوبة عن عالمها وكذلك لا يلتذ
5 بكمالاتها العقلية، ولا تتلم برذلتها الظلمانية، كالشديد السكر الموصول إليه مشتبه،
أو بعد ما يحاقه ولم يدركه السائح الذي ناله؛ فكذا الشواغل البدنية والحجب
الهرزخية مانعة عن مشاهدة الأنوار العقلية، والانتفاذ بها. وكل من ليس لقوة
ادراك العلوم العقلية واستمدادات لشرقات القواهر النورية المجردة وأنكر الذات
العقلية المحضة الحق، فهو كالمتهن المتكرر لذة الجساع من وجودها في الاعيان.
10 قوله: وكما أن لكل من الحواس لذة والمأ.

القول: لكل واحد من الحواس الظاهرة والباطنة لذة والم. فلذة القوة
الباصرة بالأضواء المشرقة والألوان الحسنة، والمأ بضد ذلك؛ ولذة السمع
بالتنمات المتناسبة، والمأ بضد؛ ولذة الذوق بالمطعمات الطيبة والمأ بالمكروهة؛
15 ولذة الوجد هو الرجاء والأمل، والمأ بضد ذلك؛ وكذا باقي الحواس. فلذلك
صامية لذة ليست لعماسة أخرى على اختلاف أحوالها. وكذا لذة الشهوة تخالف
لذة الغضب. فللنفس بحسب كل قوة لذة والم.

وأما الجوهر النوري الأسفهيدي. فكما أنه انتقاه بالوجود كله والتجرد عن
المواد الجسمية وأعطاه قوى قهره وسحيته حقها. فإن اتقهر للنور على ما نعتته
ومحبته على ما فوقه. وكذلك يجب على النور المدهر الأسفهيدي أن يسلط قهره
20 وقوته التضيئية على الصبغة البدنية الظلمانية، وقوامها بحيث يظهر قهره لها؛
وكذلك يسلط محبته وعشقه وشوقه إل عالم الأنوار العقلية، فإن تأتى له ذلك كان
قد كتب عليه السعادة وإن كتب عليه الشقاوة فينكسف النور المدهر بالجهل والهيبة

- البرديّة فتقع محبته وعشقه على التواسق البروزخية الظلمانية، فتقهره الظلمات البدينية والقرى العسية والخيالية، وحينئذ يبعد عن العالم الاعلى النورى وإنما تنزع محبته الى العالم النورى المجرد على ما ينبغي، اذا تثقل فى قاته اعيان الموجودات، فيعرف نور الانوار والانوار القاهرة والنفوس الفلكية والنفى الناطقة والاجرام الفلكية ولعنصرية ومركباتها، وترتب الموجودات والمعاد على ما ينبغي بحسب الطاقة البشرية. ولما كان تدبير الصميمة البدينية والعناية بها واجبا لتحفظ التركيب البدنى مدة من الزمان الى اوان تحصل الكمال الانسانى؛ فاجود الاخلاق الاعتدال فى الامور الشهوانية والنفسية، وكذلك يجب ان يصرف الفكر الى المهمات البدينية دون غيرها؛ والخلق عندهم ملكة تصدر بها عن النفس الاعمال بسهولة دون تقدم روية ويستعمل التوسط بين المخلوقين المتضادين لا بان يفعل اعمال التوسط، بل يحصل ملكة التوسط كانتها موجودة بالقوة للناطق والحيوانية معا؛ فللناطق الاستملاء والحيوانية الاذعان؛ وبالجملية يحصل لها الهيئة الاستملائية على البدن ولا يفعل من القوى ويحصل لها المدالة؛ وهى عفة وشجاعة وحكمة؛ فالعفة تيسر القوة الشهوانية بين الجمود والشر؛ والشجاعة تيسر القوة النفسية بين الجبن والتهور؛ وبما الحكمة، فليس التوسط مطلقا بما فيها بل كلما كان الامعان فيها اكثر كان كمالا كما قال «وقل رب زدنى علما»؛ وقال «هن سينا» فى «الشفاء» «رأى كانه ليس يرى الانسان عن هذا العالم وهلايقه، الا ان يكون اكث العلاقة مع ذلك العالم». فصار له شوق الى ما هناك يصده عما هو هنا ولا تتم السعادة مع عدم الا باصلاح الجزء الممل، وهو الخلق والاخلاص لمن ثم يكن اكثر همه الآخرة وكبر فكره فى عالم انور؛ فان اكبرهم الانسان اذا كان فى الآخرة واكثر فكره فى عالم انور دل ذلك على غلبة للشوق والعشق على ذلك الانسان بعد

المفارقة حيث فهمتها وفكرتها ، فإذا غلبت^{٦٧٧} الثورة المدير المجرد بالاطلاع على حقائق الموجودات وعشق ينوع النور والعياء وهو نور الانوار والانوار المجردة ، وتظهر من الاناس الطبيعية ويرجع البرازخ الظلمانية ، فإذا شاهد عالم النور المجرد المحض بعد المفارقة البدنية فانها تتخلص عن الصبغة البدنية بالكلية وتمكس عليه اشراقات غير متناهية من نور الانوار بلا واسطة ومع الوسائط^{٦٧٨} ايضا هل ما عرفت ، وكذا من الانوار المدبرة الاسفهبذبة الناضلة الطاهرة الغير المتناهية في الازل ، وكذلك من كل واحد واحد نور وما اشرق عليه من كل واحد فانه لا يتناهي ، فليتذ لذو لا تناهي . وكل لاحق من الانوار المدبرة المفارقة يلتذ بالسوابق من النفوس المفارقة وتلتذ السوابق ايضا ويتبع منه على غيره ومن غيره عليه انوار غير متناهية وهي اشراقات نورية ودوائر عقلية يزيد في رونقها اشراق جلال نور الانوار ومشاهدته : وانما سماها «دوائر عقلية» لانها اشراقات احاطية شبيهة بالدوائر الفلكية المحيطة بعضها ببعض . كما ان اشراقات الكواكب وان كانت ضئيلة الا ان اشراق جمال نور الشمس يزيد في رونقها عند طلوعها ، فكذا اشراق العقول بالنسبة الى اشراق جلال النور الاول الواجب .

قوله : وكما ان مدرك النور .

اقول : ان النور لا يقاس^{٦٧٩} بمدركه ومدركه وإدراكه الى ثلاثتها من الجسمانيات . فان القوى الجسمانية مدركة ومدركة وإدراكها الذي هو نسبة المدرك الى المدرك ، فما المدرك في الانوار المجردة افضل من القوى الجسمانية المنظمة ، والمدرك في الانوار نفس المجردات وهي افضل من مدركات القوى الجسمانية . اعني الاجسام وما يتعلق بها . ونسبة المدرك الى المدرك هو الادراك في الانوار المجردة

٦٧٧ س : تجل

٦٧٨ س : الراضة

٦٧٩ ل : لا يقاس

- فضل من ذلك في الاجسام، وإذا لم يكن الادراك الجسماني الظلماني ومدركه نسبة
 الى الثلاثة الروحانية النورية المجردة، فلا^{٦٨٠} نسبة للذاته الى لذته، ولا يمكن ان
 يحاط بذات الانوار المجردة الروحانية في هذا العالم، كيف ؟ وقد عرفت بالقاعدة
 السالفة ان جميع اللذات من النور، وكل لذة جسمانية فهي ايضا انما حصلت من
 النور بنفضه رب النوع ويرشد على اشخاص ذلك الطلسم حتى ان لذة الترواقع ايضا
 انما رشح من اللذات العقلية الحققة النورية، لان الذي يواقع لا يشتهي مواضعه حيث
 راتبته لخلقه عن النور المدبر وانارة العرصة، بل^{٦٨١} لا يشتهي الا جسما برزخيا
 وجمالا فيه شوب نوري. وكذا لا يحين اثنان للمعن في السن لعدم قبوله آثار
 النفس من الاشراق والنور بخلاف الشاب؛ فان اشراق النفس على الجسم المتعلق
 به وقهره آثاره اكثر مما قبله الشيخ. ثم انه لا تتم لذته ولا تكمل راحته الا
 بالحرارة التي هي احد عشاق النور ومعلولاته وبالحركة ايضا، وهي احد معلولات
 النور وعشاقه، ثم تتحرك قوتا محبته وقهره بحيث يريد الذكر ان يقهر الانثى،
 وحينئذ يقع من عالم الانوار المجردة محبة مع قهر على الذكر ومحبة مع ذل على
 الانثى على نسبة ما في العالم المقتل من العلة والمعلول على التفصيل الذي عرفت.
 وكل واحد من الذكر والانثى يريد ان يتحد بصاحبه ويدخل فيه بحيث يرتفع
 الحجاب البرزخي بينهما ويتمد، كما هو الحال في عالم الانوار المجردة العقلية،
 وانما كان ذلك لان كل واحد منهما يطلب النور المجرد الاسفهبذي الذي للأخر
 لذاته الذي هو من لذات عالم النور المعص الذي لا حجاب فيه لعدم البعدية
 والاتحاد الذي بين الانوار المجردة انما هو الاتحاد المقتل دون الجرمي.
 وقال المعلم الاول: «ان المجردات العقلية، وان تكثرت وتعددت، فانها لا
 تباين الاشخاص الجسمانية، بل تتحد من غير ان تصير شيئا واحدا بالتفاسد

٦٨٠ م، و

٦٨١ ل، من

والامتزاج وتنفرد بدون تمايز لانها واحدة للذات كثيرة ففى وحدانية بسيطة». ونور المدبر الاسفيذى لما كان له تعلق بالبدن الذى هو مظهره توهم انه فيه، وليس هو فيه لظفنه وتجرده. وانا فارقت الانوار المدبرة الاسفيذية اذا فارقت الصباصى البرزخية وكانت كاملة بالعلم والعمل. قلشدة نوريتها وقوة شولها وقربها من نور الانوار والانوار القاهرة العالية وكثرة علاقتها المثبتة معها توهم انها هى، 5 وان كانت فى الحقيقة والشعور غيرها الا انها تصير الانوار المجردة القاهرة العالية مظاهر للمدبرات الثورية العقلية، كما كانت الصباصى البدنية مظاهر لهذه الانوار عند وجود العلاقة وحسب ازدياد المحبة المشوبة بالعلة فى هذا العالم، كما فى الملوك والحكام يزداد الانس واللذة عندها. وكذا تعاشق الحيوانات وتلذذها يزداد بازياد المحبة، والعلة هذا كله فى عالمنا هذا مع نقصه وكثرة حجمه ونقص المحبة 10 والقهر فيه، فما ظنك فى عالم المحبة الحققة التامة؟ والقهر الكامل التام الخالصين، اعنى عالم الانوار المجردة المحضة الذى لا ظلمة فيه اصلا، بل كله نور وبسط وضياء وحياء محضة. فان الانس واللذة والراحة بحسب تمام المحبة والقهر وكمالها يكون فى النهاية.

قوله: ولا تظن ان الانوار المجردة تصير بعد المفارقة شيئا واحدا، 15 اقول: ذكر البرهان الدال على ان الانوار المجردة بعد المفارقة لا تصير واحدة، لان الشئين من حيث هما شيان تشتم صيرورتهم شيئا واحدا، لانه ان بقى كل واحد منهما بعد الاتحاد، فلا اتحاد؛ وان اضمدا، فلا اتحاد ايضا؛ وان بقى احدهما والعدم الآخر، فلم يشدا، بل الشئان لا يمكن ان يصيرا 20 واحدا الا بانصاف وامتزاج وتركيب، وذلك لا يكون الا فى الاجسام لا غير. والفاظ الواردة فى كلام حكماء العالم ومشايخ الصوفية الدالة ظواهرها على الاتحاد والحدوث بالهزى تعالى والعقول والنفوس بعضها ببعض، يريدون بها شدة القرب بالمتحد به والحال فيه والا فالبرهان دل على ان الشئين لا يصيرا واحدا.

وأما الحلول، فأنما يكون في الاعراض المقتضرة إلى الحلول في الجواهر القائمة بذاتها. والمجردات لا يتصور فيها ذلك، ولكن يمكن أن يحصل لبعض النفوس من الكمالات العقلية ما يحصل بها شدة قرب من الباري تعالى أو من بعض المقول أو النفس فيحكم بالاتحاد أو الحلول ثم يظهر له بطلان ذلك فيستقفر الله عز وجل كما نقل عن الشيخ أبا يزيد والحسين ابن منصور والمسيح ابن مريم عليه السلام،⁵ وغيرهم.

- وإذا كانت المجردات العقلية كلها غير متباينة ولا متحدة بالكلية بل بينها اتحاد عقلي واحد، كانت موجودة غير معدومة، فهي لا محالة يمتاز بعضها عن بعض امتيازاً عقلياً، فإن كل واحد منها له شعور مخصص بذاته وإشراقه وأشراقاته وتخصيص معين ينتهي إلى تصرفات^{٦٨٩} الأنوار المدبرة في الصياحي البدنية غير ما للأخر منها، فكل واحد منها وجد ذاتاً منفردة باختلاف مبادئها التي كانت وباختلاف أزمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التي لها بحسب ابتدائها المختلفة. فإن مرجه المسمى الكلّي شخص مشار إليه لا يمكنه اتحاد شخص أو أن يزيد له معنى على نوعيته به بصير شخصاً من المماني التي تلحقه عند حدوثه إلا لاستعداد مزاج خاص. فالأنوار المتفاوتة تمتاز بالهيئات المكتسبة من التعلق بالأبدان وأحوالها، فتصير الأنوار العقلية الثمانية بعد المفارقة البدنية مظاهر لها، كما كانت الأبدان قبل المفارقة مظاهر لها، وكما صارت المزايا مظاهر للمثل الروحانية المطلقة القائمة بذاتها لا في محل. فحينئذ تقع على الأنوار المجردة المدبرة سلطان الأنوار العقل التامة فيظهرها قهراً يحصل لها بذلك لذة وعشق قهر. ومشاهدة لا يمكن أن يقاس إلى غيره، وليس قهر العالم للملوى مفسداً لقهر الاختلاف في العالم السفلي المتصرى. إذ الطبيعة القابلة لعدمى منتفية في ذلك العالم فإن القهر نالقد في هذا العالم بسبب التضاد وهو منتف هناك. فليس فيه إلا الذوات النورية الثابتة التي كلها نفس

الوجود والادراك ، واللذة قدس مبدعة وتعالى موجدته ، وهو ملك الملوك وسلطان
السلاطين لا سلطان غيره ولا واجب وجود سواء . فلفظات الانوار المجردة المدبرة
تكمل بتهر الانوار العقلية لها : والمديرات الظاهرة الكاملة بالفضائل الحكيمة
والاخلاق والتجرد عن زيادات الملايق البدنية . وهي الصبغة بالانوار الفاهرة مطهرة
مقدسة قدس الله تبارك وتعالى . وقدس الانوار التساعرة «طُوسُ لَهُمْ وَحُسْنُ
مآبٍ»^{٦٨٣} . نسأل الله العلي القوم ان ينظمننا في ملكهم ويشد اودنا بهم ويعظم
شوقنا اليهم ولا يبعدنا عنهم انه «عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^{٦٨٤} وبالاجابة جدير .
قال الشيخ :

فصل

«في بيان احوال النفوس الانسانية بعد المفارقة البدنية»

(244) والسماء من المتوسطين والزحام من المتزهمين قد يتخلصون الى عالم
المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية . ولها ايجاد المثل والقوة على ذلك .
فيستحضر من الاطعمة والصور والسماع الطيب وغير ذلك على ما يشتهي . وتلك
الصور اتم مما عندنا ، فان مظاهر هذه وحواشيها ناقصة . وهي كاملة . ويخلدون
فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية .
(245) ولما اصحاب الشقاوة الذين كانوا «حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثَاءً»^{٦٨٥} ،
«وَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَائِعِينَ»^{٦٨٦} . سواء كان النفل حقا او باطلا . فان الحجج
على طرفي النقض فيه ضعيفة اذا تخلصوا عن السامع البرزخية يكون لها ظلال
من الصور المعلقة على حسب اختلاقيها .

^{٦٨٣} القرآن المجيد : سورة الرعد (١٣) . آية ٢٦

^{٦٨٤} القرآن المجيد : سورة التين (٦٤) . آية ١٦ سورة الفلق (٦٥) . آية ١٢

^{٦٨٥} القرآن المجيد : سورة مريم (٦٩) . آية ٦٨

^{٦٨٦} القرآن المجيد : سورة هود (١١) . آية ٩٤

(246) والصور المعلقة ليست مثل افلاطون، فان مثل افلاطون نورية^{٦٨٧}.

وهذه مثل معلقة؛ ظلمانية ومستتيرة، للسعداء على ما يختلفون به بين مُرد، ولاشقياء سود نقي. ولا كان للصابغ المعلقة ليست في المرايا وغيرها وليس لها محل فيجوز ان يكون لها مظهر من هذا العالم، وربما تشغل في مظاهرها، ومنها

- 5 يحصل ضرب من الجن والقياطون. وقد شهد جميع لا يحصى عددهم من اهل «دوتند»، وقوم لا يمدون من اهل مدينة تُسمى «ميانج» انهم^{٦٨٨} شاهدوا هذه الصور كثيرا بحيث ان اكثر المدينة كانوا يرونهم دفعة في مجمع عظيم على وجه ما امكنتي دفعهم. وليس ذلك مرة او مرتين، بل في كل وقت يظهرون؛ ولا فصل اليهم ابدي الناس. وقد جرب من امور أخرى صباغى متدرجة غير ملحوسة ليس مظهرها الحس المشترك بل تكاد تتدبر لجميع البدن وتقاوم البدن وتصارع الناس.

- 10 (247) ولما في نفس تهابر صحيحة تدل على ان المراتم اربعة؛ انوار قاهرة، وانوار مديرة، وبرزخيان، وصور معلقة ظلمانية ومستتيرة فيها العذاب لالاشقياء. ومن هذه النفوس والمثل المعلقة يحصل الجن والشياطين؛ وبها السمادات الروحية. وقد تحصل هذه المثل المعلقة حاصلة جديدة وتطل كما للمرايا والتخيالات. وقد تخلفها الانوار المديرة الفلكية لتسير مظاهر لها في
- 15 البرازخ^{٦٨٩} عند المصطفين. وما يخلقها المديرات تكون نورية وتصبها اربعة روحانية. ولما شوهدت هذه المثل وما نسب الى الحس المشترك، فدل على ان المقابلة ليست بشرط للمشاهدة مطلقا؛ بل انما شوق قلبها الاضمار، لان فيها ضرها من ارتفاع العجب.

- 20 (248) وهذا العالم المذكور نسيه «عالم الاشباح المجردة» وبه تحقق بحث

^{٦٨٧} ط ١ + تاجه. س - تاجه

^{٦٨٨} ط ٢ - انهم. س - تاجه

^{٦٨٩} يشا ش ١ ط ٢ - في البرازخ. س - في البرازخ

الامثال^{٦٩٠} والاشباح الرومانية وجميع مواعيد التوبة، وقد يحصل من بعض نفوس المتوسطين ذوات الاشباح المعلقة المستورة التي مظاهرها الافلاك طبقات من الملائكة لا يحصى عددها على حسب طبقات الافلاك مرتبة مرتبة. ومرتقى المتقدين^{٦٩١} المتألهين اعلى من عالم الملائكة.

- ٥ اقول: ان نور المجرد الاسقيذي، اما ان يكون كامنا^{٦٩٢} في الحكمتين العلمية والعملية؛ او يكون ناقصا فيهما؛ او كاملا في العلم ناقصا في العمل؛ او كاملا في العمل ناقصا في العلم. والاول، من المقربين السابقين المشاهدين لنور الانوار، وهو الكامل في السعادة؛ والثاني، من الناقصين المقربين في الهاربة. وهم اصحاب الكمالين في الشقاوة؛ والثالث، هو المتوسط في السعادة، وهو المراد بقوله «السعداء من المتوسطين والزهاد من المتترهين»، فانهم بعد المغارقة البدنية يرتقون «الى عالم أثقل للروحانية المعلقة التي مظهرها» بعض الاجرام الفلكية والبرازخ العلوية، ولها قوة ايجاد المثل والقدرة عليها، ليستحضر من الاطعمة والاشربة والملابس الحسنة والصور الملحة والنفحات الموسيقية والسماح الطيب، وغير ذلك من المحسوسات اللذيذة ما تشتهي، وتؤثره. وذلك الصور اكمل مما عندنا من الصور واتم وايهج. لان مظاهر صور هذا العالم ناقصة لانه حواملها ومظاهرها هي هوى عالم الكون والفساد المشتركة وهي دائما في قلع^{٦٩٣} صورة وليس أخرى. واما مظاهر تلك الصور وحواملها هي الاجرام الفلكية التي لا تتكون ولا تفسد ولا تتغير ولا تنفصل، فلذلك كانت حواملها ومظاهرها اتم. ثم زعم انهم يخلدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ الجسدية والظلمانية وعدم فساد تلك

^{٦٩٠} ش ١ ط ١ سر ١ الاجزاء . يش: الاشبال

^{٦٩١} يش: ش ١ ط ١ من - ص - من

^{٦٩٢} س: كاملا

^{٦٩٣} س: طلع

الهرابخ العلوية والاجرام الفلكية مع عدم تصور الانوار المجردة العقلية والشوق اليها ، الا ان مظاهرهم تختلف بحسب اختلاف هيآت نفوسهم . فانه كلما كانت النفس اشرف كان مظهرها اصفى واعلى . وإن كانت أفس . نادى .

وكلام افلاطون الالهى يدل على انهم لا يختلفون فى الاجرام السماوية .

- فانه زعم ان النفوس التى مظاهرها الفلك الأدنى يحكى زمانا طويلا او قصيرا ، 5 حتى تزلزل عنها بعض الهيآت ثم ترتقى الى فلك عطار فتقيم فيه زمانا ايضا ، ولا تزال ترتقى من فلك أدنى الى فلك أعلى على الترتيب طبقا فى كل فلك بحسب هيأتها المحمودة والمذمومة اما زمانا طويلا ، او قصيرا ، حتى تصل الى الفلك الاعلى فتقيم فيه زمانا ما بحسب ما يليق بها ؛ فان كان لها استعداد الارتقاء الى عالم العقل المحض شرفت اليه ، والا فلا . وبعض الناس يقول انه لا بد من المزيد على 10 الافلاك ولخلاص منها عند الوصول الى الفلك الاعلى الى عالم النور المحض . والله يعلم صاحب «أخوان الصفا» .

وكلام الشيخ يدل على انه اذا ارتقت الى الفلك الاعلى او الى بعض الافلاك ولم تستعد للخلاص الى عالم النور المحض ولا تترقى الى الفلك الذى فوق الفلك الذى تعلقت به ، فانها تغد فى بعض الافلاك الواقعة اليها لبقاء العلاقة مع 15 الاجرام . ويحذر ان يريد «بالخلود» المكث الطويل ، كما يقال «خلد الله دولته» . والحق ان النفوس المرتقية الى الفلك الاعلى اذا مكثت فيه المكث اللائق تتقلع عنها هذا الفلك الى عالم المثل الثوبانية وترتقى فيه من مرتبة الى مرتبة حتى تصل الى الفلك الاعلى من عالم المثال وهو القريب من العالم العقل النورى المحض . ومنه تتقلع الى عالم الانوار المحضة ويودم فيه ابدا^{٦٩١} من غير تنوير ولا تبدل ولا 20 ملالة .

قوله : واما اصحاب الشقاوة .

أقول: لا يبعد أن يكون هؤلاء هم القسم الرابع من الاشقياء المقصرون في العلم والعمل . رسأهم «اشقياء» لكن شقاوتهم دون الشقاوة التي سبقت الإشارة إليها من تعلق نفوس بعض الناس بالابدان الحيوانية العنصرية . وليس لهم من العلم والعمل الذي كان للمتوسطين ما يلجأهم أن يصير الاتلاك مظاهرا لنفوسهم . وليس نقصهم في الحكميتين إلى النهاية التي ترتضي تعلق نفوسهم وتنافسها في ابدان 5 الحيوانات العنصرية والهيآت الرديئة . تلجئهم إلى التعلق . فتمتلقين بالصور المثالية الثلاثة بها بهيآتهم . فان اصحاب الشقاوة الذين كانوا «حَوْلَ جَهَنَّمَ جثيآ»^{١١٩} . وهو الالتزاق بالارض على المركبتين الذي هو عبارة عن الخلد إلى الارض والمحبه . فسواء كان النقل والتناسخ حقا أو باطلا . فان جميع التناسخية ومبطلها على طرزي النقيض . وهو اثبات للتناسخ وإبطاله ضعيف . فان كان النقل حقا فافا 10 تخلصوا عن سائر ابدان الحيوانات مع بقاء هيآت رديئة فيهم ثموجههم إلى التعلق بأبدان أخرى . وان لم يبق فيهم من الهيئات الرديئة شن ترقوا إلى عالم الاتلاك . على التوصل المذكور . وان كان النقل باطلا . فافا فارقوا ابدان الانسانية يلزم أن يكون لهم ولاولئك الذين تخلصوا عن ابدان الحيوانية . على تقدير صحة النقل فلال مثالية من الصور الخيالية الروحانية المعلقة على حسب اغلائها وهيآتها 11 المناسبة لها .

أقول: والصورة المعلقة ليست مثل افلاطون .

أقول: لا ينبغي أن يظنهم أن هذه المثل الخيالية التي تنتم بها السعداء من المتوسطين . أو تتعذب بها الاشقياء من المجرمين . هي مثل افلاطون المشهورة بالمثل الافلاطونية . فان مثل افلاطون نورية . وهي عبارة عن عالم الانوار العقل . وهذه 20 المثل شبيهة معلقة لا في مكان ومحل . وتنقسم إلى: مثل روحانية مستترة تلتذ بها السعداء . وهي الصور الحسنة الناعلة للشهوة اللذيذة من المأكول والمشرّب

- والخلايس والساكن من حور عين وغلمان مرد كأنهم **«لؤلؤًا متثورًا»**^{١١٦}؛ وال مثل روحانية مظلمة معلقة تتألم بها الاشقياء، وهي صور قبيحة مكروحة سود نثق تتألم النفس بمشاهدتها وتززعج من مباشرتها وملاستها. وفلاطون وسقراط وفيناغورس وانبأفلس، وغيرهم من الحكماء الاقدمين، كما يقولون يهبوت **«المثل** 5 **النورية العقلية الافلاطونية، فانهم ايضا»**^{١١٧} يقولون **«بالمثل الخيالية المعلقة لا في مكان ومحل المستنيرة والظلمانية، ويزعمون انها جواهر مجردة مفارقة للصور ثابتة في الفكر والتخيالات النفسية بمعنى انها مظاهر لهذه المثل الموجودة في الاعيان لا في اماكن ومحل»**. وقد قالت الاوائل ان للعالم مثالا وقالوا عند البارى تعالى لم يزل؛ والعالم عندهم عالمان؛ عالم المعنى، وهو عالم العقل والانوار المجردة المحضة؛ وعالم الصور، المنقسم الى؛ الصور الحسية، وهو عالم الاخلاق والعناصر؛ والى 10 **الصور المثالية الشبيهة، وهو عالم المثال المطلق.**

قوله؛ ولما كانت الحواس المعلقة ليست في المرآة.

- اقول؛ لما كانت الحواس المعلقة المثالية الشبيهة للظاهرة في المرآة الصقيلة والخيالات التي تظهر في اللحظة والنوم، ليست في تلك المرآة ولا في القوى 15 **الخيالية ولا هي في مكان ولا محل، والا لوجب ادراكها بالحواس للظاهرة من غير افتقار الى مظاهر في جواهر روحانية قائمة بذاتها في العالم المثالي الروحاني ولا يمكن ان تدركها الحواس الا بمظاهر، فحيز ان يكون لها مظهر من هذا العالم الحسى يظهر بها، كمشاهدة تحصل في الهواء والصفاء، وكذلك في الماء واجزاء الارض ورضا ظهرت في مظهر وانتقلت الى مظهر آخر ولها قوة من مظهر الى مظهر؛ 20 ومن هذه الصور المثالية المنتقلة في المظاهر يحصل ضرب من الجن والشياطين يراها كثير من الناس احيانا في مظاهر مختلفة، وكثيرا ما يظهرون في بعض البلاد**

^{١١٦} القرآن المجيد، سورة الانسان (١٧)، آية ١١

^{١١٧} ل - يهوت ... يهت

والاراضى لمناسبة لهم فيها . وقد شهد عند الشيخ ، قدس الله نفسه ، جماعة من اهل «دند» ومن «ميانج» أنهم يشاهدون هذه الصور المثالية الجنية والشیطانية كثيرا في مجمع عظيم يظهرون لهم في كل وقت على هيآت مختلفة ، الا انه لا تصل اليهم ايدي الناس ولا جوارحهم ؛ وقد يشاهد اهل الرياضات والمجاهدات في حياتهم احيانا اشباحا مثالية متدربة غير ملموسة ليس مظاهرها الحس المشترك ، بل يكاد يتدرب بجميع البدن ويقاومه ويصارع الناس .

قال «الهرودي» : «ولي في نفس تجارب» راضية «صحيحة» واعتبارات علمية صادقة «تدل على ان العوالم اربعة» ، نراقل انها هي :

الاول ، الانوار المجردة العقلية ، التي لا تطلق لها بالاجسام اصلا ، وهم عساكر الحضرة الالهية وملوك الانوار العقلية الربوبية ، وهم ملائكة الله المقربون وعباده المخلصون .

الثاني ، عالم الانوار المدبرة الاسفهبذية الفلكية والانسانية .

والثالث ، عالم الحس ، وهو الاقلاق والكواكب والناصر ومركباتها .

والرابع ، عالم المثال والخيال ، وهو الذي فيه الصور المعلقة المستترة

والظلمانية ، والصور المستترة فيها التهم للعداء ، والظلمانية فيها المذاب للاشقياء .

وجميع حيوانات عالم المثال وانسانه لها نفوس ناطقة ، وبعض نفوس ابدان عالم المثال ، في اى طبقة من طبقات عالم المثال ، فهي من نفوس الانسان المتقطعة تعلقها عن تلك الابدان ثم تعلقت بابدان ذلك العالم . فان كانت الهيات والملكات متوسطة في الفضيلة تعلقت بالابدان البشرية التي في اعلی الطبقات ؛ وان كانت مذمومة تعلقت بالابدان المناسبة لاختلافها من الحيوانات السجم الكائنة في اسفل الطبقات ، ويجوز ان يكون بعضها من قبض العقل المختصة افاحتها بعالم المثال ؛ واكثر النفوس المستعدة للوصول الى عالم العقل تترقى في العالم الحسي والمثال على الترتيب من

- مرتبة الى مرتبة اعلى منها حتى يصل الى عالم العقل المحض . ولما عناصر عالم المثال ومعادنه ونباته فلا نفوس لها . ولها ارباب انواع ومن هذه المثُل المعلقة الروحانية والنفوس المتعلقة بها من نفوس اهل هذا العالم تحصل للجن والشياطين والقيان وغيرها ؛ ولها مظاهر من هذا العالم تظهر بها احيانا بحسب استعدادها بالحركات الفلكية . وفي عالم المثال سمات المتوسطن الوهمية . وإذا سمعت في كلام الاقدمين ؛ ان في الوجود عالما مقدريا ، هو غير العالم الحسي والعقلي ، لا يحصى مدته ولا يتناهى ، من جعلتها «جائلا» و«جائرا» . وهما مدينتان من مدُنْ عالم المثال لكل منهما ألف باب لا يحصى ما فيها من الغلايق لا يدرون ان الله خلق آدم وذريته ، نصدي ولا يتعسرن عليك الايمان به ، والانهاء والحكماء المثاليون يعترفون بهذا العالم . وللسالكين فيه مآرب واعراض من اظهار العجائب 5 وخوارق المعاديات ؛ والمهرزين من السحرة والكهنة يشاهدون ويظهرون منه عجائب . والعالم المثال يحذوا حذر العالم الحسي للذى هو دائما في الحركة . والمنصريات دائمة في قبول الاستعداد من الافلاك والكواكب ، فافلاك عالم المثال وكواكبه في الحركة دائما ؛ والاشباح المنصرية ومركباتها تنقل من آثار الحركات الفلكية المثالية واشراقات العوام المتغيرة ، وحصل من ذلك انواع السور المختلفة الى غير النهاية . 10 وقد تحصل هذه السور المثالية المعلقة على سبيل الحدوث والتجدد بسبب حدوث الصور في الصفالات المرنية والتخيلات الحيوانية ، ويجوز بطلان هذه الصور بعد الحصول بالمقابلة والتخيل بحيث ينعدم بعد زوال المقابلة والتخيل . وقد تخلقها الانوار المجردة الفلكية والكوكبية بعد حصولها في المرايا والتخيل لتصور اجرامها مظاهر لها عند المتبصرين ؛ وربما خلقتها الانوار المجردة العقلية وما تخلقها 20 الانوار المجردة العقلية عن مظاهرها تكون نورية وتصبها اربعة روحانية . وقد رمز الحكماء ماني على ما يناسب هذا ، فقالوا ان ذلك الكور لما رأى امتزاج النور لمر بعض ملائكته يخلق هذا العالم ليتخلص اجناس النور من اجناس الظلمة ، وانما

صارت الشمس والقمر والكواكب لا تصنفاء اجزاء النور من اجزاء الظلمة ،
 فالشمس تنصفى النور المتزج بشهاطين الحر ، والقمر المتزج بشهاطين البرد ،
 وجميع اجزاء النور ابتدا في الصعود ، واجزاء الظلمة في الهبوط ، ويمن عمل
 التخليص ورفع اجزاء النور للتسيح والتقديم والكلام الطيب واعمال البر ، فترتفع
 5 بذلك الاجزاء النورية في عمود الصبح الى فلك القمر فيقبل النور ذلك من اول
 الشهر الى نصفه فيصير بدرا ، ثم يزدي الى الشمس الى آخر الشهر فيدفع الشمس
 الى نور فوقها ، فيسري في ذلك العالم الى ان يصل الى النور الاهل الخالص ولا
 يزاله يفعل ذلك حتى لا يبقى من اجزاء النور في هذا العالم شيء الا قدر يسير
 ومتصعد لا تقدر الشمس والقمر على استصفائه ، فتند ذلك يرتفع الملك الحامل
 10 للارض والملك الحامل للسماء ، فيسقط الاعلى على الادنى ؛ ثم توجد نار مضطرم
 الاعلى على الاسفل فيتحلل ما فيها من النور ويكون مدة الاضطرام الفا وارمائه
 سنة وثمانية وستين سنة . وملك عالم النور في كل ارض لا يخلو منه شئ وانه
 ظاهر باطن لا نهاية له الا من حيث ارضه الى ارض عدوه ؛ وملك عالم النور في
 سر ارضه . فان قصد لهذا الرمز ما ذكرناه او ما يحترق منه ، فهو حق والا فهو
 15 باطل .

و«الارضي» هو الواسع الخلق الطيب ، فتحصل للمرد المختلفة المتخالفة
 المتخلقة بالسبب الى غير النهاية موجودة ثابتة في العالم المثال على طبقات مختلفة
 بالطبقة والكثافة . وكل طبقة لا تتأهي لشخاصها وان تتأمت الطبقات . وهذا
 20 العالم المثالي العظيم النسخة النور المتأهي ، فيه اشباح عظيمة ، فاضلة ، مليحة ،
 وحائلة . تظهر فيها القلة الاولى . واشباح تليق بظهور العقل الاول فيها . ولكل من
 العقل المجردة اشباح كثيرة على صور مختلفة تليق بظهورهم فيها ؛ وقد يكون لها
 مظاهر في هذا العالم ايضا ، فاذا ظهرت لمكن ادراكها بالصر . كما كان يظهر
 الباري تعالى لموسى ابن عمران ، صل الله عليه وسلم ، على جبل الطور ، وغيره كما

قد ذكر في «التوراة».

- ويجوز أن يكون جميع عالم الخلق مظاهر للواجب لقائه ولتفهمه من المجردات
تظهر كل واحدة منها في الصورة المعينة والزمان المعين بحسب استعداد الفاعل؛
فمنور الانوار والانتور المجردة والنفوس الفلكية والنفوس الانسانية المفارقة وغير
المفارقة من الكاملين، وربما ظهرت في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة
والكثافة والهيمنة، وغير ذلك من الصفات على قدر استعداد القابل والفاعل؛ ولما
صح مشاهدة هذه الصور الخالية من غير نسبتها إلى الحس المشترك، فدل ذلك على
أن المقابلة ليست شرطاً للمشاهدة على الإطلاق، وإنما توفقت للمشاهدة البصرية
عليها لأن فيها ضرباً من ارتفاع التحجب الذي هو شرط في المشاهدة. وهذا العالم
المثال نسميه «عالم الاشباح المجردة»، وباتت هذا العالم المثال الشهي يتعلق به
لاجساد الوارد في التشريعات الالهية والاشباح الربانية وجميع مواعيد النبوة من تتم
اهل الجنان وتأم اهل النيران بهنج للذات والالام الجسدية. والبدن المثال،
التي تصرف النفس به، حكمه حكم البدن الحسي في أن له جميع الحواس الظاهرة
والباطنة والمدر ك فيها هو النفس لئلا تفتقر وربما حصل من بعض النفوس المتوسطين
المفارقة للابدان ذوات الاشباح الخالية المستترة، وهي تأتي مظاهرها الاجرام الفلكية
طبقات من الملائكة السارية لا يمكن أن يحصى عددهم ولا تحيط أحوالهم على
حسب طبقات الاجرام الفلكية مرتبة مرتبة.

- ولما عرض المتفكرين الكاملين بحكمة النظرية والعملية والمهذبين
بالرياضات البدنية، فهو اهل من عالم الملائكة السارية بناء على أن هذه الملائكة
التي هي نفوس الافلاك لا يمكن أن يتجرد عنها ويفارقها، ويمكن تجرد الكاملين
عن العلائق البدنية، وهو غاية الكمال العقل وقد وصلت اليه النفس الانسانية
الكاملة دون النفس الفلكية للملكية، فتكون حيثما اقتضت منها. وقد يسمون
الارواح التي هي طبقات السموات به الارواح الطيبة والخيرة و«الارواح المفارقة»

للاشخاص الانسانية التي لم ترق الى ملكوت السموات المتعلقة بالعالم المثالي بالارواح
الخبيثة والشريرة. وهم الجن والشياطين الذين لهم مظاهر من هذا العالم يظهرن بها
احيانا وفي العالم نفوس افعالها وتأثيراتها ظاهرة للعقول وذواتها خفية عنها ظاهرة
للعقول. فاجناس الملائكة نفوس خيرة تحفظ العالم، وكانت قبل ذلك متجسدة
فنهذبت وفارقت الاجساد وسارت في فضاء الافلاك مسرورة فرحانة. والشياطين،
فهي نفوس شريرة مفسدة وقد كانت متجسدة، ففارقت اجسادها غير منهذه ولا
مستبصرة، فلم تحصل الى العالم العلوي والصق الفلكي مترددة في طبقات الجحيم.
ومن اراد تحقيق احوال النفوس بعد المفارقة من السعيدة والشفية ومعرفة
ماهيات الجن والشياطين، فعليه بكتابتنا المسمى «كتاب الشجرة الالهية في علوم
الحقايق الربانية»^{٦٩٨}.

قال الشيخ،

فصل

«في الشر والشقاوة»

(249) الشقاوة والشر انما لزمنا في عالم الظلمات من الحركات، والظلمة
والحركة لزمنا من جهة الفقر في الانوار القاهرة والمدمرة، والشر لزم بالوساطة،
ونور الانوار يسهل عليه هيآت وجهات ظلمانية، فلا يصدر منه شر. والفقر
والظلمات لوازم ضرورية للمخلوقات كسائر لوازم الماهيات المتممة للطلب. ولا
يتصور الوجود الا كما هو عليه، والشر في هذا العالم اقل من الخير بكثير.

اقول: الشقاوة والشر المربوطين في العالم العسي والثالي المظلمة من
الحركات. والظلمة والحركة، انما لزمنا في عالم الظلمات من جهة الفقر بالحاصل
في الانوار القاهرة العقلية والتفويس المدمرة الفلكية. والشر لما كان لازما من

الحركات والظلمة اللازمتين من جهة الفقر في^{٦٩} الانوار العقلية والمديرة، فالشر
انما لزم بالوسايط؛ ولما امتنع على نور الانوار جهات ظلمانية بوجه من الوجود فلا
يصدر عنه شر اصلا. ولما العقول المجردة، فانها وان لم يصدر عن ذاتها شر
بالذات الا ان جهات الفقر الذي فيها لللازم عنها الظلمة والحركة تقتضي الشر
بالعرض، وكذا الحال في الفلكيات الصادر عنها الحركات التي هي خير محض في
ذاتها، فانها اصل للنشوء والنمو والكون والفساد الا انه ربما وقع في بعض
التكوينات والمنفردات بعض الشرور.

وذكر المشايخ ان الشر لا ذات له. بل هو عدم ذات. او عدم كمال
الذات، اذ لو كان وجوديا لم يجز ان يكون شرا لنفسه، والا لم يوجد. اذ الشئ لا
يقتضي عدم نفسه ولا شرا لغير لانه ان كان شرا له لاعدائه له او لبعض كمالاته،
فالشر انما هو عدم ذلك الغير او عدم كماله، وليس بامر وجودي وان لم يكن
معدوما لشئ، فليس بشر. وانت اذا تأملت الوجود وجدت الشر اما عدم امر
وجودي، او مؤد اليه، كالموت والجهل والفتنة وغير ذلك؛ والاشياء المانعة عن
الوصول الى الكمال، كالبهت المنسد للشار والحر المعفن والاخلاق الرديئة المانعة عن
الكملات العقلية فان هذه من حيث ذواتها ليست بضرار بل كمالات. وانما الشر
في امزجة الثمار والاخلاق السيئة شر بالنسبة الى المماجزين عن ضبط القوى
الهدنية. وينقسمون الموجودات الى خمسة اقسام؛ اولها، خير كله، وهو^{٧٠} الهادي
تعال والعقول، فهي تامة لا يميزها شئ مما ينهى، ولا يخالطها ما لا ينهى وهي
بالفعل من جميع الوجود. وثانيها، خير كثير مع شر قليل ويجب وجوده، اذ في

نسره است. ودر رسالة الخامسة من الشجرة الالهية؛ في تطويع الالهية والاصرار
الربانية؛ الشئ الثاني؛ في العلم الالهي؛ الفصل الثالث عشر؛ في بيان التفريق بين الفارقة عن

الهدنة. ٢٠

٦٩ ج د هـ

٧٠ س، هـ

ترك غير كثير نشر قليل شر كثير، كالماء والنار، فانهما لا يكونان على كمالهما من ٢٠١ الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة الا يلزمهما الاحراق والتفريق الا ان يقع المستظئ بها اكثر من تضرده؛ فكيف بانتفاع الاشخاص الكثيرة؛ وكذا جبال المحبوبات الشريفة. والتسمان الياقان ليسا قى الوجود، اذ الموجودات الحقيقية والاضافية اكبر من الاعداد والاضافية. والشر لا يحصل الا في هذا العالم وهو قليل بالنسبة الى ما فيه من الخيرات. وهذا العالم حقير بالنسبة الى العالم الفلكي، الحقير بالنسبة الى العقل، الحقير بالنسبة الى الهوى تعالى. والشر اللازم من النقص والظلمات لوازم ضرورية للمعلومات كسائر لوازم الماهيات التي يمتنع سلبها. والوجود لا يتصور ان يوجد الا كما هو عليه، فلو امكن ذلك لوجد من الوجود الوجهي بعد السلب.

10

قال الشيخ؛

قاعدة «في كيفية صدور المواليد الغير المتناهية عن العلويات»

(250) لما كانت قوة القواهر غير متناهية في الفعل والمادة قابلة لها قوة ذلك الى غير النهاية، والمعدات من الحركات غير المتناهية، فانفتح ٢٠٢ باب حصول الحركات ونهض الانوار المدهرة الى غير النهاية ٢٠٣ ثمرنا بعد قرن. والكمال من المدهرات بعد المفاصلة يلحق بالقواهر السابقين ٢٠٤، فيزداد عدد المقدسين من الانوار الى غير النهاية.

اقول؛ قد عرفت ان الانوار المجردة العقلية لما قبلت النهض من نور الانوار دائما كانت غير متناهية الفعل والمادة، لما كانت لها قوة قبول الآثار العظيمة العقلية

٢٠١ ح؛ في

٢٠٢ ط؛ انفتح. يش؛ ش؛ م؛ غانفتح

٢٠٣ ط؛ نهاية. يش؛ ش؛ م؛ للنهاية

٢٠٤ ط؛ - السابقين. م؛ - القواهر. + السابقين. يش؛ ش؛ م؛ بعض التصحح والسابقين

الى غير النهاية . وكذا الحركات الفلكية الممدة للمواد الجسمانية غير متناهية ، فلا
 جرم انفتح باب حصول الحركات لفيض الصور المعدنية والنباتية والحيوانية والانسانية
 وفيض الانوار المدمرة الاسفهبذية الى غير النهاية قرنا بعد قرن ودورا بعد دور لا
 الى نهاية . والمدهورات الكاملة الاسفهبذية انا فارقت لهداتها تلحق بالسابقين من
 الانوار المجردة القاهرة ، فيزداد عدد الانوار للقديسين من الانوار المفارقة الى
 غير النهاية ،
 قال الشيخ :

فصل

دفي سبب الانذارات والاطلاع على المخيبات

- 10 (251) الانسان اذا قلت شواغل حواسه الظاهرة ، فقد^{٢٥} يتخلص عن شغل
 ، لتخيل ، فيطلع على أسود مغبية وشهدت^{٢٦} بذلك المناسبات الصادقة . فان النور
 المجرد اذا لم يكن متعجماً وجرمياً ، فلا يتصور ان يكون بينه وبين الانوار المدمرة
 الملكية حجاب سوى شواغل الهوايز . ولتنور الاسفهبذي حجاب شواغل الحواس
 الظاهرة والحواس الباطنة . فاذا تخلّص عن الحواس الظاهرة وضحف الحس الباطن ،
 11 تخلّصت انفس الى الانوار الاسفهبذية للهوايز العلوية واظنمت على النقوش التي في
 الهوايز العلوية للكائنات . فان هذه الانوار عالة بجزئياتها ولوازم حركاتها . فاذا
 بقي أثرها في الذكر كما شاهد في الاكواح المالية صريحا ، فلا يحتاج الى تأويل
 وتعبير . وان لم يبق أثرها^{٢٧} بل أخذت المتخيلة في الانتقالات عنه الى احياء
 أخرى متشابهة او متضادة او مناسبة بوجه آخر ، فذلك^{٢٨} يحتاج الى ضمير مآ

٢٥ مره قد . ٢٦ مره قد

٢٦ طه يشهد

٢٧ ل . مره - اقترها

٢٨ مره وذلك

واستبناط ان المتخيلة من اى شئ انتقلت اليه .

(252) واعلم ان نقوش الكائنات ازلًا وابداً مضبوطة^{٧٠٩} فى البرازخ العلوية

مصورة ، وهى واجبة التكرار . فانه ان كان فى البرازخ العلوية نقوش غير متناهية
لحوادث مترتبة لا يكون شئ منها الا بعد شئ . فتلك النقوش هى^{٧١٠} من السلاسل

- المجتمعة المترتبة ، فيناقض ما يرمز عليه ، وهو محال . ثم ان كان فيها نقوش غير
متناهية الحوادث فى المستقبل مترتبة ، فان كان كل واحد منها لا بد وان يقع وقتا
مًا ، فبأنى وقت مًا يكون الكل قد وقع فيه ، فتتناهى السلسلة ، وقد فرضت غير
متناهية ، وهو محال . وان لم يكن حصول وقت قد قرغ فيه الكل عن الوقوع فبها
ما لا يقع ابداً فليس من الكائنات فى المستقبل ، وقد فرض منها ، هذا محال .
ولا يلزم هذا لى الممكنات المستقبلية ، كوف كانت ، فانها دين الصور المفصلة المعقولة
لا كل لها .

(253) ولا ينبغي ان يتوهم ان يكون شئ من الكائنات الماضية او

المستقبلية لا تعلمها هى ، فتكذبه المنامات والكهانات واخبار النبوات عما^{٧١١} وقع
بما سبق وتذكر الاحوال الماضية . فان البرهان قد سبق على ان الذكر انما هو

- من البرازخ العلوية ايضا والانوار المدهرة لها . فصاحب الانذار بالنبوة او الكهانة
او المنام الصادق لا يوجد علمه بالاشياء فى خلقه لذاته سوانفا لما يقع فان عجزه
ظاهر وعجزه بوجه . والنام لم يلى فى قواه قدرة ذلك ولا لنفسه ، والا لكان لى
البقطة اقدر على ابداعه ثم لن كان يخترع علمه بنفسه بما سبق ، فينبغى ان يعلمه
قبل ان يعلمه ليخترع جسمًا على ومثاقه . وهذا محال . وايضا يحرف الانسان

^{٧٠٩} ينى : ش : ط : معروفة . س : مضبوطة

^{٧١٠} ينى : ش : ط : + نقى . س : نقى . نقى

^{٧١١} ينى : ش : ط : س : س : هذا

بالضرورة في الجملة إن الاعلام من شئ آخر فوقه^{٧١٢} : فالأمر العاليه عندهما
حيطة بالواقع والمأخوذ والمستقبل . وإن قُرض أن اصحاب البراهن العنصرية تستفيد
العلم من شئ آخر فوقها وتستمد منه . فيعود الكلام الى الشئ الذي منه الاستفادة
والاستمداد . فلا بد وإن تكون هذه الضوابط واجبة للتكرار .

- 5 (254) ولا تعنى بوجوب تكرار الضوابط أن المعلوم يُعاد فإن الفارق بين
الهيئات من نوع واحد ، المحل والزمان أن اتحد المحل . فإذا كان من المفارق بين
المثلين في محل واحد الزمان ، وبه يتخصص قوائمه محل واحد من نوع واحد فلا
يُعاد لامتناع عود زمانه ؛ وإن قُرض أن يعود العرض وزمانه ، فهذا العرض وزمانه
قبل ذلك كانا موجودين ، فلهما قبل زمانى ، فيكون للزمان زمان ، وهو محال .
10 وايضا اذا كان له ولزمانه المستعماء قبله ، ما^{٧١٣} اعيدت وتخصصه بها . فلا يمكن
عوده ، والمستعماء المفروض زمانا ما كان زمانا^{٧١٤} .

- (255) وإذا عرفت أن الكائنات واجبة التكرار ، فلا يبقى من المركبات
من المراتب الثلاثة أمرا دائما ، والا هاد أمثاله في الأمور الغير المختامية باقية .
فصارت أعداد من الاجسام الغير المختامية موجودة معا ، وهو محال . ثم لا نفي
15 بها المادة والاجسام المختامية . والاشباح المجردة ، يصور فيها اللانهاية لا كما
التي ينعلمها البرهان ، إذ لا يمكن منها اختلاف بُعد واحد لا يتناهى ممتد ،
« قال الشيخ » :

٧١٢ ط : - غرقها . س : + فوقها . يش : هي ، وقولها

٧١٣ ل : ان

٧١٤ يش : هي ط : لا يكون . س : ما كان

فصل ٧١٥

«فى اقسام ما يتلقى الكاملون من المنهيات»

(256) وما يتلقى الانبياء والاولياء وغيرهم من المنهيات^{٧١٦} قد ترد عليهم

فى اسطر مكتوبة وقد تُرد بمساح صوت قد يكون لذيذا وقد يكون هائلا وقد يشاهدون صور الكائن، وقد يرون صورة حسنة انسانية تتخاطبهم فى غاية الحسن، فتتأججهم بالهيب^{٧١٧}. وقد تُرى الصور التى تتخاطب كالتماثيل الصناهة فى غاية اللطف، وقد ترد عليهم فى حشرة، وقد يرون مثلاً معلقة. وجسم ما يرى فى المنام من الجبال والبحور والارضين والاصوات المظلمة والاشخاص كلها مثل قائمة، وكذا الريح وغيرها. وما يرى من الجهل والبحر صريحا فى المنام الصادق او الكاذب، كيف يسمعها الدماغ او بعض تجاوزه؟ وكما ان النائم ونحوه اذا اتته طارق العالم المثالى دون حركة ولم يجد على جهة منه، فكذا من مات عن هذا العالم يشاهد عالم النور دون حركة، وهو هناك.

(257) ومثل المرأة علتها الضوء والاجسام التى لا ملامة فيها انما لا

يحصل معها المثال للاجزاء الفاترة المظلمة، وما ليس فيه فائرة، فهو صغير.

(258) وللانفلاك اصوات غير معلقة بها عندنا، فانما بيننا ان الصوت غير

تخرج الهواء شاية ما فى الباب ان يقال ان الصوت ههنا مشروط بهذا، فلا يلزم من اشراط شئ لامر فى موضع ان يكون شرطا لثله، وكما ان الاسر الكل يجوز ان يكون له حلل كثيرة على سبيل البذل، جاز ان يكون له شرائط على سبيل البذل. وكما ان اللون الكواكب لا تشترط بما يشترط به اللون عندنا، فكذا اصواتها. وما يسمع المكاشفون من الاصوات الهائلة لا يجوز ان يقال انه لتخرج

٧١٥ ل ١ - ص - فصل - يش: ش - و فى بعض النسخ: فصل

٧١٦ ط - فاتها، ص - فاتها، يش: ش - ما يتلقى الكاملون من المنهيات

٧١٧ ل ١ - ص - فتأججهم بالهيب

هواء في دماغ، ان الهواء توجه بترك القوة لمساكة في الدماغ لا يتصور، بل هو مثال اصوت وهو صوت. فيجوز في الافلاك اصوات وتقطعات غير مشروطة بالهواء والمساكة. ولا يتصور ان تكون نفس الذ من تناسها. كما لا يتصور ان يكون شوق مثل شوقها. فسلام على قوم صاروا حيارى سكارى في شوق عالم النور وعشق جلال نور الانوار. وتشبهوا بالمواجيد^{٧١٨} بالنسب الشداد، وفي ذلك عبرة 5 لا لى الالباب. وللافلاك سمع غير مشروط بالاذن، وصر غير مشروط بالعين وشم غير مشروط بالانف. وهو الامكان الاشرف فوجب فيها.

(259) ولا خزان التجريد مقام خاص فيه يتدبرون على ايجاد مثل قائمة على اى صورة ارادوا، وذلك هو ما يسمى مقام «كن» ومن رأى ذلك المقام تفن وجود عالم آخر غير^{٧١٩} البرازخ فيه التل المعقدة والملايكة الخدبة يتخذ لها طلسمات ومثل قائمة تنطق بها وتظهر بها. وقد جرت منها بطشات صعبة وقبضة قاهرة بالمثل واصوات عجيبة لا يقدر الخيال على محاكاتها. ثم العجب ان الانسان عند تجردها يسمع ذلك الصوت، وهو يصل الى وجد خياله ايضا حينئذ مستعما اليه، فذلك صوت من امثال المعلق. وكل من احتك في السباتات الالهية اذا صعد، لم يرجع حتى يصعد من طبقة الى طبقة من السور الملوحة. فكلما كان صعوده، ثم، 15 كانت مشاهدته للصورة اصفى والذ، فيبرز بعد ذلك الى عالم النور ثم^{٧٢٠} الى نور الانوار.

(260) واعلم ان كل شئ ما في العالم المنصرى مصور في الفلك على نحو ما وجد هاهنا بجميع هيئاته. وكل انسان منقوش مع جميع احواله وحركاته وسكناته ما وجد وما سيوجد «وَكُلُّ شَيْءٍ قَلْبُهُ فِي الْقَلْبِ». وكل صَغير وكبير 20

^{٧١٨} يش: ا في: طه: في: مواجيدهم. س: بالمواجيد

^{٧١٩} يش: ا في: طه: + عالم

^{٧٢٠} يش: ا في: طه: + يبرز. س: - يبرز

مُسْتَقَرَّةٌ^{٧١٦}. ومن البرهان على وجود النفس وإثباتها غير جسمانية أنها قد يكون مظهرها البرزخ، وقد يكون مظهرها المثال المطلق وهي تدرك ذاتها في العاليتين، وليست^{٧١٧} من أحدهما.

ولنذكر ما معنا ما يدرك^{٧١٨} به من الذكر به أثقل الحق ويستحضر به، وهو

من الواردات؛ ولطلبه وتطلق أسرارها من القميص القائم بالكتاب.

أقول: لما كان النور المدبر الاسفهبدي مجردا عن المادة قائما بذاته، لم يكن بينه وبين الانوار القاهرة العقلية والمدبرة الاسفهبذية حجاب. إذ الحجب إنما هو من خواص الابعاد. ولا بعد للانوار المدبرة والعقلية، ولا جهة لها تتصور الحجب. فليس الحجاب بين الانوار للمجردة الانسانية الا شواغل الحواس الظاهرة والباطنة، فانهما عائقان عن الاحصار بالانوار المجردة، فقد يتفق أحيانا خلاص النور الاسفهبدي عن شغل التخييل اما في اللحظة بالرياضات الكثيرة او في النوم، فيستدّ يطلع على المنهيات والأمور الخفية، ويشهد بصحة ذلك المناسبات الصادقة والإنذارات الانبياء والمجردين. فإذا تغلّص النور المدبر عن شواغل الحواس الظاهرة ثم ضعف الحس الباطل تغلّص الى الانوار المجردة الاسفهبذية الفلكية وأطلع على بعض نفوس الكائنات التي جميعها منقوشة في البرازخ العلوية. فان الانوار المدبرة الفلكية عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها، فان جميع الحوادث الماضية والمستقبلية انما حصلت بسبب الحركات الفلكية، فهي عالمة بها ولوازم حركاتها الكلية والجزئية، وليس هذا الا القاء من الانذار من المجردات العقلية، فانها لا تخيل الأمور الجزئية من الحوادث، فهو من العالم الفلكي، قلها ضوابط كلية عن مبادئها انه كلما كان كذا كان كذا قوانين احصيت في العالم العقلي، فإذا اتصل النور المدبر

٧١٦ القرآن المجيد سورة القدر (٥٥)، آية ٥٢ و٥٣

٧١٧ طه غلست

٧١٨ طه - ما يدرك، سر - ما يدرك، ويشد شدة من لا ذكر ما يدرك

- بالمديرات الفلكية عند شغل التخيل فيتتقش بالنقوش القوية الثلاثة بأحواله وأحوال
 اقاربه ومعارفه، كانتقش صورة مرآة من أخرى مقابلة لها لا حجاب بينهما . فان
 كان النقش كلها فقد يتطوى سريعا وقد ثبت زمانا ، فيحاكيه النور المدهر بصور
 جزئية مظهرها الخيال، ثم يظهر في الحس المشترك فيشاهد . فان كان المشاهد
 شديد المناسبة للمعنى الكل فلا يتفاوت الا بالكلية والجزئية ، فتستضي الرؤيا عن
 التعبير ؛ وان كانت المناسبة ضعيفة لممكن الوقوف عليها بان تصور المتخيلة المعنى
 الكل وتحاكيه بصورة لازمة او خدعة او شبهة ، فيفتقر الى تبهير وهو تحليل
 بالعكس ، فيرجع من الصور الخيالية الجزئية الى المعاني الكلية النفسانية . وان لم
 يكن بين المعاني الكلية وبين الصور الجزئية التي صورها المتخيلة مناسبة ، كانت
 الرؤيا «اضفاة احلام» لا حكم لها ولا تعبير ؛ وانما حصلت من دعاة المتخيلة
 وان كانت الصور المنقوشة في التور المدهر جزئية ، فان التحفظ في القوة محافظة
 على ما هي عليه ولم تحاكي المتخيلة ، بل بقيت في الذكر كما شوهدت في الالواح
 العالمية صريحا ، فهي «رؤيا صادقة» لا تحتاج الى تعبير ؛ وان كان رحيما ، فلا
 يحتاج الى تأويل . وان كانت المتخيلة قوية تصرف فيها وحاكتها بما يناسبها او
 يشابهها او يضادها فتحتاج الى تعبير واستنباط ، ان المتخيلة من اى شئ انتقلت
 اليها وقد تحاكي صورة المرئي بمثال والخال بأخر هكذا الى حين اللحظة ، فان امكن
 العود اليه بالتحليل ، فهو «رؤيا صادقة» تحتاج الى تعبير ؛ والا ، فهو «اضفاة
 احلام» ؛ وان كان المعنى المدرك ضعيفا ، «فهو» «المتخيلة» كما ذكرناه ؛ وان لم
 تكن الصورة المدركة ثابتة ، فلا حكم لها . واصبح الناس احلاما اعد لهم مزاجا ،
 فاليابس المزاج وان حفظ فاته لا يقبل جيدا ؛ والرطب المزاج بالعكس ؛ والحرار
 المزاج مشوش الحركات ؛ والبارد بعيد ؛ واصحهم الصدوق .
 قوله : واعلم ان نقوش الكائنات لولا ايدا محفوظة .
 اقول : اطلاق الانوار المدبرة على المختصات نوما وبقطة انما يحصل لها من

ذات مدركة مطلقة على جميع الحوادث الماضية والمستقبلية فإن المفرد للمفردات لا يمكن أن يكون جاملا بها ، فعلمنا في النوم واليقظة له عليها اطلاع وله مظاهر كثيرة مختلفة بحسب اختلاف استعداد القابل وليس حصول الاطلاع عن فكر والا لكان الانسان في اليقظة اقدر على التفكير ، ولا يحصل القاء المفاهيم في النوم او بين النوم واليقظة . فالاطلاع ليس الا لاتصال النفس بالانوار المديرة للظلمة 9
العالمة بجميع الحوادث الماضية والمستقبلية والواقعة في الحال فلا يخلو اما ان يكون علومها بالحوادث الماضية والمستقبلية الغير المتناهية غير متناهية مترتبة ترتب الحوادث الغير المتناهية في الزمنة غير متناهية يقع شئ منها بعد شئ بشئ تكون العلوم الغير المتناهية مترتبة ترتب الازمنة الغير المتناهية ، او تكون علومها متناهية ، فتنتهي الى جهل ؛ او تكون لها علوم كلية هي ضوابط وقوانين لجميع الحوادث 10 والكائنات واجهة التكرار الى غير النهاية . فهذه اقسام ثلاثة :

الاول ، وهو ان يكون لها علوم مترتبة غير متناهية ترتب ترتب الازمنة ، فهو باطل لوجوه : الاول انه يلزم ان تكون العلوم بالحوادث التي لا تنتهي ولا تجمع في الوجود مترتبة في الانوار المديرة المدركة ، فتحصل سلسلة مترتبة مجتمعة آحادها مما لا تنتهي مترتبة ترتب الازمنة ، وهو محال ، اذ الزمان الثاني ، لما لم يوجد الا بعد الاول ، فكذا العلم بالزمان الثاني لا يكون الا بعد العلم بالاول . 15 الثاني ، ان الحوادث المترتبة الغير المتناهية الواقعة في المستقبل ، اما ان يقع كل واحد منها في زمان او يكون فيها ما لا يقع اصلا ؛ والاول يلزم منه ان ياتي زمان يقع فيه الكل ويحدث تنتهي السلسلة التي فرضناها غير متناهية ، وهو محال . وان كان فيها ما لا يقع اصلا فلا يكون من المدركات المفروضة وقوعها في 20 المستقبل وفرضناها كذلك ، هذا خلف . الثالث ، لو كان علومها غير متناهية بالحوادث الغير المتناهية مترتبة ترتب الازمنة ، وكان علومها بالماضي كلومها بالمستقبل التي لا بد وان تصير ماضية وهي غير متناهية في ذواتها مترتبة ترتب

الازمنة ، فيلزم وجود صور الحوادث الماضية الغير المتناهية في ذواتها مجتمعة في احاطتها وليست الاموار الماضية التي لا تنتهي معا بل مترتبة . فاذا كانت الانوار المدبرة الفلكية عامة ، على سبيل التفصيل بالكل ، لزم نهايتها لامتناع الاحاطة بها لا يتناهي وعُرضت غير متناهية ، هذا خلف ، فليس لها علوم غير متناهية ترتب ترتيب الازمنة .

5

القسم الثاني ، وهو ان تكون علومها متناهية تنتهي الى جهل ، فهو محال . والا لزم انقراض علومها في الاحوار الغير المتناهية ، فلم يصح انذار غيبي ولا منام مما يتعلق بالمستقبل بعد ذلك لان الملقى للنبوءات قد صار جاهلا . وهو باطل لصحة الانذارات بالنبوءات من المنامات وغيرها ولا يقال ان علومها متناهية لكنها تستفد العلم ما فرقها ، فان الكلام عائد الى ذلك الغير المفيد للعلم ويلزم المحال المذكور . وان قال بأنه كلما انقضى منها علوم تخلق فيها علوم أخرى فيعود الكلام الى الخلق في انفسها المعلوم وهو المخرج لها من القوة الى الفعل في العلوم وان كان غيرها عاد للكلام المذكور اليه ولذا بطل القسمان تعين صحة وجوده .

10

القسم الثالث ، وهو ان تكون الحوادث كلها بها ضوابط وقوانين كلية بمعنى ان الامور الآتية في كل دور من الزمان المستقبل يعود الى شبيه ما كان في الدور الذي قبله لا ان المعلوم الكائن في الدور الاول بعينه يعود ، فان احاد المعلوم محال . فيكون عند الانوار الفلكية والمادى العقلية احكام الحوادث مضبوطة معينة تقع جملة في كل دور تام وهو مبلغ من الالوف النجمة مضبوطة يوما بعد يوم وشهرا بعد شهر وستة بعد ستة والفا بعد الف الى تمام الدور .

15

ثم نورد الحركات بعد عبور الدور الى شبيه ما كان في الدور الاول وهكذا أدور دورا بعد دور الى غير النهاية ولا يكون مضبوطة عند هذه المبادئ العقلية ان من الضوابط الواقعة في كل دور لم يتكرر مقتضاها في العالم . فان ما لا يتناهي لا يسهط تكرره واستنائه في الماضي والمستقبل .

20

قوله: ولا نحى بوجوب تكرار الضوابط.

أقول: وقد عرفت أن الأدوار تعود إلى شبهة ما كانت في الدور الأول لا أن المعلوم بهمه يعاد، فإن إعادة المعلوم محال. واستغل عليه بأن الفارق بين الهيئات المشتركة في الترتيب عند اتحاد الحل الزماني، كسوادين، حصل في محل واحد، لكن أحدهما حصل بعد بطلان الآخر. فإذا كان الزمان من جملة ما يحتاز به المثان فلا يتصور إعادة المعلوم، إذ للكائن في الزمان الثاني غير الكائن في الزمان الأول وكل واحد من السوادين يتشخص بزمان. فلو أعيد السواد المعلوم لأعيد زمانه الذي تميز به، فيلزم إعادة الزمان، فيكون موجوداً ومعاداً في زمانين «قبل وبعد»؛ ويحتج أن يكون الزمان زماناً إلى غير النهاية، وذلك محال. ولأنه لو فرضنا عوداً لمرض زمانه فلهما قبله زمانه كانا موجودين فيهما ويلزم أن يكون للزمان زمان، وذلك محال.

قوله: وأيضاً إذا كان له وزمانه المستعاد قبله ما.

أقول: هو وجه آخر في امتناع إعادة المعلوم لامتناع عود زمانه. وبهانه: إذا كان للمرض وزمانه الذي كان فيه قبله ما لم تعد فلا يعاد المعلوم، وإن أعيدت تلك القبلة مع تخصص المرض بذلك القبلة فلا عود لذلك المرض، إذ القبلة لا تسهر بعمدية والمستعاد المفروض أنه زمان ليس بزمان، فيلزم وجود المرض بدون زمانه، وهو محال. إذ النفس لا يُعاد إلا ومعاد معه جميع أعضائه، وإن كان المستعاد المفروض هو زمان ذلك المرض، فيلزم أن يكون للزمان زمان، وهو محال.

قوله: وإذا عرف أن الكائنات واجبة التكرار.

أقول: قد ظهر بالدلالة العقلية أن الكائنات لها ضوابط واجبة التكرار في كل دور، فلا تنفي من المركبات العنصرية من المراتب الثلاثة أعنى: المصادق والنبات والحيوان، أمر دائم للوجود إلا أعاد أمثاله في الأدوار الغير المتناهية في كل دور مرة والأدوار غير متناهية، فلو كان شيئاً دائماً لزم أن تكون أمثاله غير متناهية

موجودة مما، وهو محال. اذ البرهان قام على تنافى الاجسام مع ان المادة لا تنفى
بتلك الامثال الغير المنتهية لتأهى المادة الجسدية.

قال بعض الفضلاء: اذ تم الدور واجتمعت الكواكب السبعة مع جود هوائها
واوجانها فى نقطة ابتدء الدور الآخر، ثم اذا شرعت تتفرق عادلات الأمور التى
كانت فى الدور الاول لاذ علة الأمور الكائنة فى الاول اتصالات مخصوصة وهى
5 بعينها موجودة فى الدور الثانى، فيجب إعادة الأمور الى ما كانت عليه فى الدور
الاول لوجود وجود الملول عند وجود العلة واعتبر بالفصل الاربعة وهودها كل
سنة وفى كل فصل ما يناسبه.

قرأه: والاشباح المجردة يتصور فيها اللاتهاية.

القول: لاشباح المجردة، وهى عبارة عن العالم المثالى، يتصور فيه اللاتهاية
10 لا كما يتمم البرهان الدال على نهاية الاجسام الممتدة اثنى لها اوضاع مرتبة، فانه
لا يمكن اثنان بعد واحد منها سدد لا يتأهى.

واعلم ان العالم المثالى، وان تنافى من جهة الفيض الاول لا يندافى،
كالانفلاك والكواكب والعناصر ومركباتها المثالية الاصلية، لا ان العاصل منها
بالفيض الثانى بحسب الاستمدادات العاصلة فى الادوار الغير المنتهية لا تنافى
15 وما يتلقى الانبياء والاولياء وغيرهم من الكهّان والسحرة، من الأمور النبية قد
ينطوى سريعاً وقد يصرف عن الذكر^{٢٢٤} وقد يمتدى الى الغيالى والاحص المفسرك
لا بان ينطبع فيه شئ؛ وقد عرفت بطلان مذهب الانطباع، بل يكون مظهراً
للصور فتظهر فيه صورة فى غاية الحسن والزينة تتأجوه بالذهب فتشقى^{٢٢٥} صورة
20 الأمر النبوى على سبيل للمشاهدة، او على سبيل كتابة مطبوعة، او تداء هاتف، او
سماع صوت، فقد يكون ذلك تذيلاً، وقد يكون هائلاً، وقد تشاهد صور الكائن،

٢٢٤ س: يسرف من الذكر

٢٢٥ س: رتشفش

وقد نرى الصور الحسنة التي في غاية الحسن تغايطهم. وقد يرى الصور المخاطبة، كالتماثيل الصناعية في غاية اللطف وقد ترد عليهم هذه الاشياء في خطرة، وقد يرون صوراً روحانية معلقة لا في محل ومكان.

قوله: وجميع ما يرى في المنام.

- 5 اقول: جميع ما يراه الانسان وغيره من الحيوانات في المنام من الافلاك والكواكب والناصر والجهان الشاقة، والبحر العظيم، والاصوات الهائلة، والاشخاص الكثيرة، والاعراض المختلفة من الالوان والطعوم والروائح، وغير ذلك مما يراه النائم او يشغله المتخيل، فكأنها مثل قائمة لا في محل ومكان، وجميع الاعراض التي لا تقوم عندنا الا في محل. فهي عالم المثّل المعلقة قائمة بانفسها لعدم المادة هناك، فممتنع انطباع الاعراض في مادة هناك، بل جميع ما في ذلك 10 العالم المثال صور روحانية مجردة عن جميع المواد. والتذاذنا في النوم بمأكّل ومشارب وروائح، فليس ذلك بانطباع هذه الاعراض في عين، فانه لو كان هناك مادة تطبع فيها هذه الاعراض لكانت اجساماً ذات مواد وصور واعراض، فكانت متحركة في هذا العالم الحسى، فكان يجب ان يشاهدها كل سليم البصر. فالصور والاعراض المشاهدة في العالم المثال في النوم او اليقظة، اشباح محضة. والاعراض 15 تتمثل في ذلك الاشباح على سبيل التمثيل لا بالانطباع فالصور والاعراض التي لا تقوم عندنا الا بالمواد جواهر بسيطة، هناك تقوم بذاتها لا تضاد بينها ولا يمانع بعضها بعضاً ولا يزعجها على محل ومكان.

قوله: وما يرى من الجبل والبحر.

- 20 اقول: قد مرّت الاشارة الى ان الصور للتخيّل والمشاهدة في المنام وغيرها ليست منطبعة في الدماغ ولا في البصر وبالعجوة ليست منطبعة في آلة جسمانية لا متاع انطباع الاشياء العظيمة في الاشياء الصغيرة. فهي قائمة بذاتها في العالم المثال الروحاني، وكما ان النائم وتحرره من المتخيل والذي بين النوم واليقظة اذا انتبه

او عاد عن مشاهدته فارق العالم المثالي دون حركة وقطع مسافة ولم تحده جهة من جهاته . فكذا كل من مات عن هذا العالم وفارقه دفعة واحدة ، فانه يشاهد عالم النور المحض دفعة واحدة ان كان من الكاسطين ، او عالم المثال للتورى ان كان من المتوسطين دفعة واحدة ايضا دون حركة وزمان وقطع مسافة .

قوله ، ومثل المرأة عفته الضوء .

اقول : الصور الظاهرة في المرآة بعد ان لم تكن لا بد لها من علة ، فعلتها الفياضة هو العقل المفارق ، والمعد للاظهار ، هو الضوء : والقابلة هي السطوح الملمسة الصفيحة الممدة لاظهار المثال من العقل للمفارق بواسطة الضوء : واما الاجسام التي لا ملاسة فيها فانها لا يظهر فيها المثال ولا يحصل منها للاجزاء الفايضة المظلمة فيها ، وما ليس في غير^{٧٢٦} من تلك الاجزاء ، فصغير لا يظهر منه شئ .

قوله : وللافلاك اصوات .

اقول : القدماء من الحكماء ، كهيرس وفثاغورس واقلاطون وغيرهم من الاساطين ، اثبتوا للاجرام الفلكية اصواتا طرية والحنانا لذيذة ونغمات تحبب العقل عند سماعها ، الا ان الفثاغورسيين اثبتوا الهراء بينهما وخروجيه عنا وعدم سماعنا اصواتها^{٧٢٧} لامتلاء اسماعنا منه : ولم يعلم ان اثباتهم للهراء بينها لكونه متوسطا في السماع . كما هو عندنا : او هو رمز ، وليس ذلك بعيد وان مراتب هؤلاء في العلوم اجل من ان تغنى عليهم مثال هذا .

والعلم الاول واصحابه ينفون هذه الاصوات لعدم وجود المزدى للصوت من الهراء والماء فانهم لما وجدوا انه لا يسمع قيام الصوت عندنا الا هما وهما غير موجودين هناك نفوا عنها الاصوات . وهذا استقره ناقص ، اذ يجوز ان يكون للشئ الواحد عدة اسباب فتكون الاصوات الفلكية معللة بأسباب أخرى غير التي

عندنا . كيف ؟ وقد مرّ أن التمزج والهواء ليسا جزئيين من حقيقة الصوت . بل هما من مقومات وجوده فيجوز أن تكون أسباب غير القطع والقتع والتمزج الغير الموجودة هناك ؛ وعدم سماع لا يدل على عدمها لجواز أن يكون عدم السماع كعدم المؤدى إلى اسماعنا . ثم اصواتها لما تكون داخلية لا يمكن أن تخرج لعدم انحصارها وليس في داخلها هواء يحمل إليها الصوت . فلذلك لم يسمع . وما قيل 5 انها لو كان لها اصوات لكانت هائلة مناسبة لاجرامها فكانت تهدم الجبال والعمارات كلها . كما تقطع الرعود والبرق الهائلة لا يرد لأننا نقول ان هذا انما يلزم ان لو كان هناك مبلغ للاصوات التي من هواء وغيره . وغاية ما يقال ان تخرج الهواء شرط لسماع الصوت عندنا لكن لا يلزم من اشتراط شيء لاسر في موضع ان يكون شرطاً بل في موضع آخر . فقد عرفت ان الأمر الكلي جاز ان يكون له 10 حلل كثيرة على سبيل البدل . كالحرارة الكلية . فانه يجوز ان تكون حللها اثنان او الشماع او الحركة . فيجوز ان يكون له شرايط على سبيل البدل ؛ وكما ان اللون الكواكب لا تشتط بما تشتط به الالوان عندنا فانها مشروطة بحصول الامتزاج المعلوم في الاجرام الفلكية . فكذلك اصواتها يجوز ان يكون لها شروط مشابهة 15 لشروطها هاهن . وما يسمعه المكاشفون من الانبياء والاولياء من الاصوات الهائلة لا يجوز ان يكون ذلك بسبب تخرج هواء في الدماغ . فان تخرج الهواء في الدماغ بتلك القوة المنظمة لمساكنته في الدماغ ومصادمته مستبعد وليس في العالم الحسى ، والا لسمعها كل سليم السمع من الحاضرين . بل ذلك مثال الصوت الموجود في العالم المثال . وهو صوت فقط .

فكذلك يجوز ان يكون في الافلاك اصوات ونغمات موسيقية غير مشروطة 20 بتخرج الهواء والمصاكة ولا يترج وقلع ولا يتصور ان تكون نشأة الذ من نغماتها ولا اشجى من اصواتها كما لا يتصور ان يكون شوق مثل شوقها . فهم الملائكة المسيحون في اناء الليل اطراف النهار ولا يفترقون ؛ فسلام على قوم من المتألهين

الكاملين الذى صاروا حيارى سكارى فى شوق عالم الانوار وعشق جلال نور
الانوار وتشبهوا فى سلوكهم ومواجهتهم بالسبح الشداد ، وهى افلاك الكواكب
السبعة ؛ وفى ذلك عبرة لاولى الالباب .

وذكر فى «المطارحات» ان جميع السلاك من الامم المختلفة يشنون هذه
الاصوات لا فى مقام جابلقا وجاهرسا ، بل فى مقام هورقلها ، وهو الثالث الكثير
المجايب يظهر للخواصل اليه روحانيات الافلاك وما فيها من الصور الملمعة
والاصوات الطيبة^{٢٨} .

وحكى فيثاغورس انه عرّج بنفسه الى العالم العلوى فسمع بهضاء جوهر
نفسه وذكاء قلبه بنغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب وسمع مع حركات
الافلاك خفيف الاملال ثم رجع الى الهدى ورتب عليه علم الالمان وكمل علم
الموسيقى . وقال صاحب «الاخوان» ، ومن وافقه من القدماء ، ان الاجرام الفلكية
لما اهدت هل اتم ما يتبنى من الوثاقة والصلابة والملاسة والحركة الدائمة ، فهتكت
بعضها ببعض ، فظهر منها نغمات لا يمكن أن يكون يناسب منها ولا لوفى يناسب
عشقلها وشرقها ؛ وللافلاك سمع غير مشروط بالاذن وبصر غير مشروط بالعين وشم
غير مشروط بالانف ، كما هو عندنا مشروط بهذه الالآت . وهو الامكان الاشرف
بالنسبة الى الانسان والحيوان الذى هو مسكن اخس منها وموجود ؛ فوجب ذلك فى
الافلاك قبلها على قاعدة الامكان الاشرف والاخس الذى عرفته .

وبال المعلم الاول؛ انه يجب اثبات النفس لأكرم الاجرام والفلك كذلك .
ومضى كائنات الافلاك ذوات انتفىس قهى ذوات حس . اعنى حس السمع والبصر ودين
الذوق ، اذ لا اعتناء لها ولا نمو ، وسكت عن الشم ولم يذكر حاله .
قوله ؛ ولاخوان التجريد مقام خاص .

اقول؛ يريد «بأخوان التجريد» للكاملين فى الحكمة تنظيرة والعملية

^{٢٨} دجانب رجاهرسا (جاهرسا) از لكة عالم خيانت دو هورقلها ؛ و. ك. د. سهروردى .

والذوقية ، او انكاملين في الحكمة الكشفية والعملية . فان هؤلاء لمواظبتهم على
الحكمة العملية والرياضية يحصل لهم مقام عظيم يقدرون فيه على مثل قائمة بذاتها
في العالم المثالي يكون لها مظهر في هذا العالم على اى صورة ارادوا من الانسانية
والفرسية والاسدية والطيرية وغير ذلك . وهذا المقام هو الذى سماه في الكتاب
الالهى مقام «كن» ، كما قال تعالى «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَيْنَاهُ أَنْ تَقُولَ لَهُ كُنْ
فَهُكَوِّنُهُ»^{١٩} ، ومن رأى هذا المقام ووصل اليه ثبقت وجود عالم آخر غير الانوار
المجردة وابراز الحسية ، وهو العالم المثالي فيه المثل المعلقة والملائكة المندبرة تلك
الأمثلة وتتخذ لها طلسمات جسمية ومثل قائمة تنطق بها وتظهر بها وتتحرك
وقد جرت من هذه الأمثل بطشات صعبة وقبضة شديدة قاهرة كلها بالأمثلة المثالي لا
بالحس . ولها أصوات عجيبة غريبة لا يتمكن الضال ولا يقدر على محاكاتها
للطفها وغرايبها . ثم العجب ان الانسان السالك عند تجرده ، في السلوك يسمع
الصوت المثالي ويصغى اليه ويوجد أيضا حينئذ خياله مستمعاً الى ذلك الصوت ،
فذلك الصوت هو صوت من المثل المعلق في العالم الروحاني المثالي . وكل من احتك
وجرب ودخل في اختامات الالهية ، التي هي عبارة اما عن جمود القوى ، او عن
الحالة التي بين النوم واليقظة ، اذا شرف في العالم المثالي الكثير الطبقات النهر
المتناهية اشخاصه لم يرجع حتى يصعد من طبقة الى طبقة من الصور الفاضلة الملهمة
وكلما كان صعوده أتم شاهد صور اصفى واتم والذ ، فلا يزال ذلك دأبه في الصعود
والارتقاء حتى يشرق في الاخيرة من اشرف الطبقات وافضلها واشبهها بالانوار
المجردة الى عالم النور على الترتيب من النور الأدنى الى الأعلى . ومن الاضغف الى
الاشد نورا ؛ ثم يبرز بعد الكل الى نور النور ومعدن السرور وأحب الوجود عز
شأنه .

كتاب والمناجاة والمطهرات» ، ص ٤٦٤

^{١٩} القرآن المجيد : سورة النحل (٦٦) ، آية ١٥٠ وايضا القرآن المجيد : سورة يس (٢٦) ، آية ٨٢

وطبقات العالم المثالي. وإن كانت كثيرة لا يحصيها إلا الله تعالى. والمبادئ
 العالية، فاشخاص كل طبقة منها غير متناهية من اشخاص الانواع التي في عالمنا
 ومن غيرها: وهذه الطبقات الاعلى منها نورية شريفة، وهي طبقات الجنان التي
 يلتذ بها السعداء من المتوسطين وهي ايضا متفاوتة في الشرف؛ وبعضها مظلمة
 كدرة وهي طبقات الجحيم التي تتألم بها أهل النار وهي متفاوتة في شدة الظلمة
 والوحشة؛ وبعضها دون ذلك؛ والطبقة السفلة الشديدة الظلمة هي جزء الطبقات،
 وهي في الحق عالم الحس يسكنها المجرمون من الانس والجن؛ وباقى الطبقات التي
 لا تخص بين هاتين الطبقتين وكل طبقة يسكنها قوم اما من الملائكة او الجن او
 الشياطين، لا لتناهي.

- قوله: واعلم ان كل شئ ما في العالم الفصري.
- القول: اعلم ان كل شئ ما في العالم الفصري من انواعه البسيطة التي هي
 العناصر الارمية ومركباتها الممدية والنباتية والحيوانية واشخاص كل نوع منها من
 صنفها وكبيرها مصور في كل واحد من الاجرام الفلكية ومنقوش فيها جميع
 هيأة الجسمانية. وكم عدد كل نوع منها؟ وعدد اشخاص كل نوع منها؟ وكم
 يقع من جزئيات كل نوع في ذلك فرد؟ وكذا جميع حركات كل شخص منها
 وسكناته والاحوال الجسمانية والنفسانية كلها، وبالجمله جميع ما يصدر عن كل
 شخص من الانواع من دقيق وجليل ومصير ومنقوش في اللوح العالي الفلكية لا
 تفاد صغيرا ولا كبيرا الا احصته وضبطته فانها ابديته منقوشة بجميع انكسارات
 وتلك النقوش موجودة في سطوحها المقعره والمعدبة مملوءة كل من النقوش على
 التناسب والترتيب الموجود هاهنا. فما يمكن نقشه، فهو منقوش، كصورة الانسان
 والنمل والمرض وغيرها من الانواع؛ وكذا شكله ومقداره وتفاصيله؛ وهذه
 النقوش غير محسوسة بالبصر، كشفيف الافلاك والنقوش التي فيها، انما هي على
 ما يليق باحوال الافلاك. واما الاولون والعلوم والارابع وسائر الكيفيات والاحوال

التي لا يمكن نقشها فيها ، كالحركات والسكنات . فهي منقوشة على وجه آخر . كالكتابة مثلا ، حول كل شخص مصور على ما هو عليه ، من الصغر والكبر والنور والنم والتريد وغير ذلك . من اول نشوه الى آخر أمره على ما نطق التأويل به قوله تعالى «وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ لِيِ الْأَنبِيَاءِ وَكُلُّ شَيْءٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَقَرٌّ»^{٧٢} على ما هو موجود من اول عصره الى آخره . ويبدل على ذلك رؤية الشئ الواحد في النوم على هيأت مختلفة ، واحوال شئ من اول نشوه الى اوان ذهابه بحسب الاوقات على الترتيب الزماني . ثم استدلل على وجود النفس الناطقة وكونها غير جسمانية بان مظهرها قد يكون هو البرزخ الجسماني . كحال النفوس المتعلقة بالابدان الظاهرة بها ، وقد يكون مظهرها المثل المطلق البدني الروحاني . كما هو الحال في النوم ، وهي تدرك ذاتها في الحالين دائما واحيانا ؛ مع الغفلة عنهما ، فليس النفس احدهما بل هي مغايرة لهما . ولذا ذكر هاهنا من الذكر الالهي ما يدرك به المثل الحق اى ما يدرك به احوال النفوس ، لا لسانية وسلوكها الى الله وخلاصها من دركات الجحيم ومعرفة ذلك واحواله .

قال الشيخ :

فصل

مسطور في لوح الذكر المجهين

(261) ان السامعين الذين يقرعون ابواب حُرُوفات النور مخلصين صابرين تتلقاهم ملائكة الله . مفرقين يجهنهم بصحايا الملكوت ، ويصون عليهم ماء نبع من ينبوع انبهاء ليظهروا ؛ فان رب الطول يحسب طهر التواقدين . الا ان اخوان البصرة الذين اتسروا على التسييح^{٧٣} عاكفين يخشعون الله وهم قيام قانتون يذكرون ناظم الطبقات في العالمين . وهم عن ابناء الظلمات يجتنبون ، قاموا في مياكل

^{٧٢} القرآن المجيد ، سورة القمر (٥٤) . آية ٥٢ و٥٣

^{٧٣} يش : شر : مذ + التسيح . س : - التلحيس

القربات. يناجون مع اصحاب حجرات العزة. يلتمسون فك الاسير ويقتسمون السور من مظهره. اولئك المذنبين اقتعدوا بالصالحين عند الله الاقربين سبحانه الله الذي جعل الشمس وسهله والتصريف خليفه والجوهرى حملة فى قرية الله: يتعمون فيتمسون. واشخاص الضوء فى مدارج الحراك بنور الله يتتعمون فيتمون النازلين.

- 5 (262) القى الله للفتديس على قلوب الذين اودوا الى المعاريب، يقران الازكار وينادون بهم، فيقولون «الهننا اطمس عنا غيبب الذكر. ان غيبب الذكر دثار الجاهلين. الهنا ائتناك طائعين وإشارت اليك الارواح بالفتاديس طالبات الرقى الى مقاعد الجلال من كرميك القسح مطلع^{٧٢٢} نورك الرشيد. فقدسهن بايدله المعين. ركضت نفوس اولى البصائر فى جولتها^{٧٢٣} اذا رقت نحو عرصات ضوئك الكريم. ان ضوئك الكريم نفاث المستجبرين».
- 10

(263) هداية الله ادركت قوما اصطفوا بما سطى اديهم ينتظرون الرزق السامى. ولما انفتحت ابصارهم، وجدوا الله مرتدوا بالكبرياء اسمه فوق نطاق لجبروت وتحت شعاعه قوم اليه ينتظرون. ولولا أولو عزيمة فى الارض يطهرون الباقيات لجوار الله. هم احباب الرب ينتصرون^{٧٢٤} للسيئات. لقدضت السموات وبالا على الارض، فترتج فتطحن الظالمين.

15

(264) ومث^{٧٢٥} الله للبين الى الناس ليمدوه، ففريق عبدوا الله على نسل وثقوا، وفريق زانقوا عن الحق مبعدين. فلما الذين عبدوه خاضعين، فسهرلهم الله الى مشهد الضياء. فيدخلون فى صفوف العزة ويقدسهم الله بظهارته، فاذا هم عند الله فى التعيم دائمون. ولما لارتفتون فيلقى عليهم الذل وهم على الرؤوس

٧٢٢ يش ١ ط ١ ط ٢ وطرح. سره مطلع

٧٢٣ ط: - فى جولتها. سره + فى جولتها

٧٢٤ يش ١ ط ١ ينتصرون

٧٢٥ ل. سر، اثبت

تحت حجاب الظلمات ناكسون. فسبحان الله الذي برزت له القوات المصالحات
نوجب لها البسطة. فأبوا إلى قوبهم مكرمين.

(265) وضمان الرحمن أن قوما تاهوا في شوق مرتع الجلال، الذي هو

مآوى أحياء السمرمد حول قبة الديهور يقبضهم إلى جناب الحق، فهم في عين
العموران على الآباء يسبحون عظم موقع قوم وقفوا يركعون وفي شجى الليل تملط
5
أصنهم من خشية وهم ويكعون. كتب الله في زبور الرعدة أن لا يذر على
وجوههم عبرة حين يلقونه ويجعلهم بلفاته فائزين. إن عطف الرحمان بغشاء بارق
من نوره، إلا أن نجم الله خير الطارقين.

أقول: «الزجاج المذكر المجهن». يجوز أن تكون الأنوار المجردة العقلية بجميع

10 المعلومات العقلية والمثالية والعمسية؛ ويجوز أن تكون نفوس الافلاك السماوية مع
أجرامها المنقرشة لجميع الكائنات ومع جملة ما سطر فيها، أن السائرين، أعنى
السالكين إلى الله تعالى، وهم الذين يقرعون أبواب غرفات النور، فربها عبارة عن
تحصيل العلوم الحقيقية والأخلاق المرضية وبعلاء النفس بالبراهضات والمخلوقات
الموصلة إلى الأنوار المجردة العقلية المصير عنها بدلفرفات النورية؛ وإذا كان القرع
15 لغرفات النور العقل مع الاخلاص والصبر تتفاهم ملائكة الله المقربين مشرفين

والثقى عبارة عن جذب نفوس أولئك السالكين القادحين الغرفات النور بالمناسبة
العقلية؛ والتشريق، هو طلب الاشراق الذى هو عالم النور وتحييم بتحايا الملوكوت
وأشراقانهم العقلية عليهم وأصبايهم الماء التابع من ينبوع البهاء. هو قبضهم المعارف
العقلية والعلوم الحقيقية ليتطهروا بالطهارات العقلية للتورية، فإن رب الطول والثوة
20 يحب طهر النفوس الواقعة عليه بالعلوم الحقيقية والأخلاق المرضية. و«أخوار
البحيرة»، هم المحققون الذين اقتصروا على التسبيح والتقديس، يجوز أن يريد
بالتسبيح التنزيه والتطهير للمعنوى واللسانى أو كلاهما؛ والمكوف، المواظبة على
الشن واللتزم عليه والخشوع، وكذلك الفتوت. و«ناظم طبقات العالمين» هو الله

- تمال . وهؤلاء القوم الموصوفون بالصفات الحميدة المذكورة يبحثون صحة بناء
القللعات ، وهم بناء الدنيا وهياكل القربات القائمة بها ، والمتاجين لتلك الهياكل
البدنية . « اصحاب حجرات العزة » . وهم العقول الثورية والمتماهم فك الاسير وهو
النفس الناطقة المحسوسة في البدن . ويقتبسون انوار العقل ويكتسبونه من مظهره
ويحله اولئك ان الذين اقتدوا بالصابئين عند الله الاقربين وهم الملائكة المرتبون في
المراتب لطفية سبحانه الذي جعل الشمس وسيلة . وهو العقل . « والنهريين » .
وهما الشمس والقمر خليفة له في العالم . « والجواري حملة » . وهي زحل والمشتري
والمرخ والزهرة وعطارد في قبة الله تعالى يتممون في تسعة الله في انفسهم فيتممون
على غيرهم بالفهض . « والشخاص الضوء » . في مدارج الحراك بنور الله ينتفعون ؛
ويريد « اشخاص الضوء » . الكواكب الثابتة المنتفعون بنور الله فينفعون النازلين في
العوالم السفلية من المستعدين . التي الله التقديس والتطهير على قلوب الذين اودا الى
المجاريب يصلون ويناجون وهم يقرأون القرآن والاذكار وينادون بهم . فيقولون :
« الهنا ! اطعنا عنا غيب التكر . والجهالة والظلمة ان غيب الفكر دثار الجاهلين .
« الهنا ! آتيناك طائعين . واشادت اليك الارواح بالفتاديس والطلهات طالبات الرقي
الى معاهد الجلال والظمة من كرسيك الفصيح الذي ينفذ به معاهد الكون والفساد
ومطرص نورك العقل والجسماني الرشيد ، فظهر من شاييدك وتمسك المتين القوى
وركضت نفوس اولى البصائر والمعرفة في حولها حين طلعت النور الازلي ودرمت نحو
عرصات ضوئك الكريم ، ان ضوئك الكريم ونورك المجرد المعزز حيات المستجيبين .
هداية الله عز وجل ادركت قوما اصطفوا باسطة ايديهم ينتظرون للريق السماوي من
العلم والمعارف وتكشف . ولما انفتحت اجسادهم وصايرهم وجدوا الله مرتديا برداء
الكبرياء اسمه فوق نطاق الجيروت . « والطاقات » . هي العقول المجردة وهما
الجيروت ملوك عقول الخصرة الربوية . « وتحت شعاعه » . من العقول قوما من
الانوار المجردة اليه ينتظرون . « ولولا اولو عزيمة في الارض » . من الكاملين يطهرون

الباقيات لجوار الله من الانوار المجردة. هم احباب الرب يمتصون المعاصي لتذويت
السموات والارض. فترتج وتزج وتطحن للظالمين.

ويص الله النبين الى الناس ليعبدوا الله. فقريق عبده على نيك وفريق
راغوا ما يلين عن الحق مهدين. فالذين عبده خاضعين. يرفعهم الله الى مشهد
الضياء. وهو العالم للعقل. فيدخلون في صفوف الملائكة المجردة. وهم صفوف
العمة ويقدمهم الله بطهارته. فاذا هم حنق عند الله في النعم المقيم والعرض الكريم
دانسون واما الزائسون. فيلقى الله عليهم الذل والمسكنة على الرؤوس تحت حجاب
الظلمات الجسمانية ناكسون. فسبحان الله الذي برزت له الذوات الصالحات من
ظلمات الهياكل الى فضاء الانوار. فذهب لها البسطة والثرة والسمة فرجعوا الى
قوهم مكرمين. وضمان الرحمن في الاقل. ان قوما تحووا وتاهوا في شوق مرتج
الجلال والجمال. الذي هو ما يرى اسماء السرمدي حول قبة الدهور. اعنى الفلك
الاهل بها فيه. فهو قبة واحدة سمردية دائمة ابد الدهر. والددهور. معالجة في
الدهر.

قوله: يقضهم الى جناب الحق.

«اقول»: اي يقض نفوسهم الى جناب الحق. وهو العقول المجردة؛ فاذا
هم في عين الصبر. وفي الانوار المجردة. على الآباد يسبحون في ابحر النور عظيم
موقع قوم تجردوا عن الامور الظلمانية ووقفوا يركمون وفي دجا الليل تطير اعينهم
بالكاء من غشية رهم. كتب الله تعالى في نوره الرحمة ان لا يذر على وجهمهم
غبرة حين يلقونه مفارقين للابدان الانسانية. وعيتت يجعلهم بلقائه من الفائزين
السعداء. ان مطيع الرحمن يشاء ويشمله من بوارق الانوار الالهية والرحمة
الربانية ما يليق باستعداد طوارق للانوار. الا ان نجم الله خير الطارقين.

قال الشيخ:

فصل ٧٣٦

وارد آخر

(266) عهد الله الى القرون ان يجيئوا الداعى ويحتزلوا المنشريات على الله من الاحزاب قبل ان يتقلهم غاشية وقت القيام^{٧٣٧}، وكمن من قرن عصوا رسالات ربهم^١ فآخذهم لهره بطمس ادبارهم، فانتقلوا الى مصرع السوء يديون على النار⁵ وهم^{٧٣٨} يتحنون الرجعى، وحرام فى الرقيم الاول هود الفاجرين الى الاوطان، ظن الذين اشرافوا الخطيئات ان تنالهم رحمة اتق المجند دون ان يأخذوا سفر الله بجند ويخشوا مكر القدر يوم القبول من الدار الى عرصة الهيبة، وسيرى الجاحدون عند البرزة سطوة لم يدلمها دافع ولا يبقى مع الانكار.

- (267) جعل الله فى التسيطة سبعا من المسالك، وعند السابغ ثلث عهين¹⁰ كل سالك سيار، والذين ينهجون السبيل^{٧٣٩} ليقضوا ما سطر الله عليهم فى الكتابة الاول، ولا يمنهم المسرات عن المسير، ولا تعددهم حمارة القبط عن السعى الى مرضات^{٧٤٠} صاحب الامر والذين يطوفون عند الباب ويخافون حول الله والمصابون فى الدجور، والصابرون فى الشاك، والمصدقون فى غفلات قلوبهم، والصابرون فى الجهاد، والصابرون فى الارض وارواحهم^{٧٤١} معلقة بالمحل الاعلى، واصحاب السكينة الكبرى، ساجدون من الله للشرى بالخلاص.

(268) وقع الله فى السفر وقضى الى الروح الامين انه لهيب دعوة كل مغلوب بالظلامه وكل ذى ظفافة يطلب الظلم لرضاء الله، والله ينصر الصابرين على

٧٣٦ ط: + فصل. يش: ش: ١ سر: - فصل

٧٣٧ ط: يوم القيامة. يش: ش: ١ سر: وقت القيام

٧٣٨ ط: - هم. يش: ش: ١ سر: + هم

٧٣٩ يش: ش: ١ ط: من السبيل. سر: ينهجون السبيل

٧٤٠ ط: + الله. يش: ش: ١ سر: - الله

٧٤١ يش: ش: غاير لهم

بأس إتهاء الشياطين، وليليس الفاجر سريال القار، وإتهاء التوفيق بأخذين من الزائل ما يتبعهم، والمخذولون يحرمون عند اليماد ويختارون ما يزل عنهم على ما يصحبهم، فيمربون به على الصقيات، وسوط الله يتقم من كل شارد أناك.

(269) سمعت للملائكة صياح الإبرار من خشية الله، فتضرعوا فيهم الى

- 5 بهم ان «يا صاحب السموات، ورب الاعلين، وناصب سرادقات القدرة، ومضن الاكوان! صلّ عليهم! ان صلاتك الخير يفرح بها كل قلب قرأ». رنا! ان قوما صاحوا في نجواهم وكوا في محاربتك طالين بركات سماء جلالك، تهرؤوا من الطراغيت^{٢٦١} وفجروا عن السحت، وذلوا جهدهم في سبيلك الكريم، فاجعل لهم من لدنك حظاً عزيزاً، واجعل لهم من لدنك نصيراً منيراً.

III (270) استجاب الله دعوى الملائكة في الذين يعملون الفاضلات ويصبرون

على التعمد ولا يشركون به شيئاً، لهم اذا وردوا عرصة القدرة ينشهم ما غشى المقرين الذين قاموا تحت درجة الكبرياء عند مصدر الجود، وينصرهم على اهل الفسوق قبل العود الى باب الله الرفيع، ولجعل لهم روائاً من روائه النير، فيخضع لهم كل ذي طرف حساس.

- 15 اقول: ذكر في هذا «عهد الله» جلسة من المناهج العلمية والعملية، من ذلك ان الواجب لذاته عهد الى الاسم للماضية والقترون الخالية، وهو عهد الله للاجهال الآتية ان يجيروا داعى الله من الانبياء المؤيدين والاولياء المذكرين للمبدأ والمعاد الروحاني والجسماني وشركوا المفتريات والكذب على الله تعالى من الاحزاب، وهى الثرى البدنية والأمور الجسمانية، التى هى الامعان فيها والاشتغال بها، اقتراء على الله يصد عنه، كما ان الاعتدال فيها يقرب اليه ويجيب المبادرة الى ضبطها
- 20 والاقتصاد بالضروريات منها قبل المفارقة البدنية وغشيان الهيئات البدنية المحاصلة من الانراط فيها. وعبر عن هذا بقوله «قبل ان يتقلهم غاشية وقت القيام» الذى

هو انفصال النفس عن البدن وقوله . ويريد «يطمس ادباؤهم» تعلقها بمد المفارقة
 بالاجرام الجسدية والابدان الدنسة متعذبة بها بما اكتسبتها من سوء الاعمال . وهو
 الانقلاب الى مصرع السوء يدهون على النار كما تدب الحشرات على النار . التي
 هي عالم الكون والفساد : ويتمنون الرجوع الى القلوب الانسية التي فارقوها ؛
 5 «حرام في الرقيم الاول» الذي هو العقل الاول . وهو الكتاب حود الفاجسين
 انفسهم الى اوطانهم البدنية ومعاقلهم الكونية ؛ واقترب الخطيئات اكسابها
 ورحمة اتقى لمجد . اعنى اتقى رحمة الله التي لا تصل الى الفقيمين على عمل
 الخطيئات الا ان يأخذوا سفر الله يجد والله تعالى له اسفار كثيرة منها الكتب
 المنزلة المرشدة الى طريق العلم والعمل ؛ ومنها الاجرام الفلكية ؛ ومنها العقول
 المجردة ؛ والكتاب الاعظم . هو مسموح الوجود ، فيبقى ان يأخذ أحد هذه
 10 الاسفار يهدى بهجته امامه ومع مواظبته على العلم والعمل يخشى مكر الله وسوء ما
 قدره في الازل والقول من القدر المفارقة للبدنية الى عرصة الهيبة . التي هي المقامات
 العالية والبرازخ الهائلة المراجعة اليها النفوس بعد الموت . وسيرى المجاهدون للمعاد
 عند البروز والظهور عن الابدان سطوة عظيمة لا يمكن ان يدفعها دافع ولا يقى
 حينئذ معها انكار وشك .

قوله : جعل الله في البهجة سبعا من المسالك . وعند السابع ثمر عين كل
 سالك سبعا .

أقول : ويريد «بالبهجة» ارض البدن ، فان فيها «سبعا من المسالك» .
 خمس منها الحواس الشاهرة والقوة المتخيلة من الحواس الباطنة سادسة ، فاذا
 20 جازت النفس الناطقة هذه المسالك الستة ووصفت الى السابع الذي هو عالم الانوار
 المجردة قرأت عندها واعلمتت واستقر بها القرار . واما السالكون الذين ينهبون
 السبل الى الله تعالى ليقضوا ما قدر عليهم في الازل وسطر في كتابه الاول ، التي
 هي الانوار المجردة العقلية . لا تمنعهم المسرات البدنية عن المسير الى المعالم النورية

ولا تعقد لهم الامور المهمة البدنية والشواغل الكثيرة الجسمية المبرر عنها «بعمارة
 الفيت». وهو الحر الشديد عن السفر الى مرضات الله صاحب الامر؛ واما الذين
 «يطوفون عند الباب». وهم الفضلاء المكتسبون للكمالات العلمية والعملية وهما
 باب الله تعالى المصلون في الديجور والحنادس من الحكماء والمقلدين. والصابرون
 في المشاكس، والعبادات والمتصدقين في غفلات قلوبهم ووجعرائهم: «الصامسون».
 5 وهم اولوا العزم الثمومون في الجهاد الطاهر للكفار المفسدين. والباطن للقرى
 البدنية تهذيبها وتمديدها: «السايرين» في الارض وارواحهم معلقة بالمحل
 الاهل؛ يجوز ان يكون مراده ب«الارض» المرفوعة. فان المجريين من الفضلاء
 يسبحون فيها ولا يتخذونها وطنًا ومسكنًا. فهم كما قال امير المؤمنين ع، كرم
 الله وجهه، «راشراقه الى اخوانى الآتين في آخر الزمان اجسادهم في الارض
 10 وقلوبهم معلقة بالمحل الاهل»، ويجوز ان يريد ب«الارض» البدن. فهم يسبحون
 في العوالم العلوية مكتسبين الكمالات العقلية بسبب تصرف النفس في البدن وقواه
 و«اصحاب السكينة الكبرى». وهم الذين تبتت الانوار الخاطفة والبروق الالامعة
 فيهم وصار ذلك ملكة على هؤلاء الطوائف سجدون من الله البشري بالخلاص من
 15 العلايق البدنية الجسمية النارية. وقع الله في الخلق الازل والسفر السرمدي.
 وفضى الى الروح الامين والمثل المبين انه ليجيب دعوة كل مغلوب بالظلمة وكل ذى
 نظافة خلقة يطلب بها ان ينتظم مع العوالم العلوية ورضاء الله. فان الله تعالى ينصر
 الصابرين على بأس ابناء الشياطين ومن اشراط اهل الدنيا والمفارقين لها، ويلبس
 الناجر الفاسق سرىمال القار. وهى الجلود السود اللبسة لانواع الميوّنات؛ واما
 20 «ابناء الترفيق الالهي». فانهم يأخذون من الدنيا الزائلة ما ثبتهم في الاخرى
 الباقية؛ واما «المختزلون» فيحرمون حايرون عند البعاد عن التضائل ويختارون
 عند انتمى البدنى من الامور الجسمانية ما يزول عنهم عند المفارقة على ما
 يصحبهم بعدها من الكمالات العقلية التى يحبرون بها على العقبات البرزخية

النارية : «سوط الله» . وهى الآلات الحديدية وغيرها من آلات العذاب . المعدة لعذاب اهل النيران ينتقم من شارد عن طريق الرشا الى طريق الفنى والفساد .

سمعت للملايكة صباح الابرار بالدعاء من خشية الله . والتسبيح والتنديس

لسور الانوار فخصرعوها فيهم الى دهم وسألوه وتادوه ان «يا صاحب الظلمة

والكبرياء . رب الاعلىين . وتاصبه سرادقات القدرة من القبول والاجرام الفلكية

ومضيه الاكوان من الاخلاق والعناصر؛ حل عليهم وارحمهم ان صلاتك تغير يفرج

بها كل قلب قوام كثر لقيام بتحصيل الكمالات . ربا ان قوما من السالكين

صاحوا فى مناجاتك ويكوا فى معاريك طالبين بركات سماء جلالك . اعنى عوالم

الانوار العقلية - وتبرزوا من الطراغيت - وهى جميع الامور الدنيوية - وتجردوا عن

السحت - وهم الحرام وهو عند المحققين كنما يزيد على مقدار الاحتياج - بذلوا

جهدهم فى سبيلك الكريم ، فاجمل لهم من لنتك حظا عزيزا ونصرا منيرا» .

استجاب الله دعوة الملائكة فى الذين يصلون الفاضلات من تحصيل العلوم

وتهذيب الاخلاق ويصبرون على كتميد والاعمال الزاكية ولا يشركون به شيئا من

مصنوعاته . فان هؤلاء اذ اوردوا عرصة القدرة من الانوار العقلية بمشاهم ما غشى

المفسين الذين قاسوا القيام للروحاني تحت درجة الكبرياء عند مصدر الوجود

والبهاء . وهو اول تلقى العقل . وينسج هؤلاء فى الدنيا حل : اهل الفسوق قبل الموت

بالمفارقة البدنية الى باب الله الرفيع . و «باب الله» هو العقل ، او النفس ، ويجعل

لهم رواء من جمال النهر الاعظم وبهائه وحسنه . فحيثما يخضع لهم كل ذى طرف .

حساسة .

قال الشيخ :

20

فصل

«فى احوال السالكين»

(271) ولا ترجع الى قصد الذى كما يبيته من العلم . فاعلم ان النفوس

إذا دامت عليها الاشتراقات العلوية، نظمها مادة العالم ويستمع دعاؤها في العالم الاعلى، ويكون^{٧١٢} في القضاء السابق مقدرا لن دعاء شخص يكون سبب الاجابة في شئ كذا. والتصور الساتع من العالم الاعلى هو اكسير القدرة والعلم، فيطعمه العالم. والنفوس المجردة يتقرر فيها مثال من نور الله. ويتمكن فيها نور خلاق. والعين السود هو نورية كاهرة تؤثر في الاشياء فتفسدها.

5

(272) واخوان التجريد يشرق عليهم انوار ولها اصناف: نور بارق يرد على اهل البدايا يلعب وينطوى كلمة بارق لذئذ: ويرد على فهرهم ايضا نور بارق اعظم منه واشبه^{٧١٤} بالبرق الا انه برق حائل. وربما يسمع معه صوت كسوت رعد او دوى في الدماغ: نور وارد لذئذ يشبه ورود ماء حار على الرأس: نور ثابت زمانا طويلا شديد القهر يصحبه خدر في الدماغ: نور لذئذ جدا لا يشبه البرق، بل يصحبه بهجة لطيفة ملوثة بتحريك بقوة المحبة: نور محرق يتحرك من تحريك القوة العزمية، وقد تحصل من سماع طيور وابواق اصور حائلة للبهدي، او لتفكير وتخيل يورث عزا: نور لامع في خبطة عظيمة يظهر مشاهدة وابصارا اظهر من الشمس في لذة مفرقة: نور برآق لذئذ جدا يتخول كانه متعلق بشعر الرأس زمانا طويلا: نور ساتع مع قبضة مثالية تتوائى كأنها قبضت شعر رأسه وتجره شديدا وتؤلمه الما لذئذا: نور مع قبضة تترائى كأنها معسكة في الدماغ: نور يشرق من النفس على جميع الالوج النفساني. فيظهر كانه تدرع بالبدن شئ، ويكاد يقبل روح جميع البدن صوة نورية وهو يزيد جدا: نور مهدء في صولة، وعند مهداء يتخيل الانسان كان شيئا ينهدم: نور ساتع يسلب النفس وتبين معلنة محضة منها تشاهد تجردها عن الجهات. وإن لم يكن لاصحابها علم قبل ذلك: نور يتخيل معه نقل لا يكاد يطاق: نور معه قوة تحريك البدن حتى يكاد يقطع

15

20

مفصلة .

(273) وهذه كلها منارات على النور المدير ، فتعكس الى الهيكل والى

الروح النفساني . وهذه غايات المتوسطين ، وقد تحملهم هذه الانوار فيمشون على

الماء والنهراء . وقد يصعدون الى السماء مع الابدان فيلتصقون ببعض السادة

العلوية . وهذه احكام الاطوار الثامن الذي فيه جابلق وجابر من وهو قلها ذات 5
العجايب .

(274) واعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدير عن الظلمات

انسلافاً ، وان لم يخل عن بقية علاقة مع البدن . الا انه يبرز الى عالم النور ويصير

معلقاً بالانوار القاهرة ؛ ويرى المحجب للنورية كلها بالنسبة الى جلال النور المحيط

القيوم نور الانوار كأنها شفافة ، ويصير كأنه موضوع في النور المحيط . وهذا المقام 10

عزيز جداً ، حكاه افلاطون عن نفسه وهرمس وكبار الحكماء من انفسهم . وهو ما

حكاه صاحب هذه الشريعة ، صلى الله عليه وسلم^{٧١٥} . وجماعة من المتسلخين عن

النواصيت . ولا تغفلوا الادوار عن هذه الامور ، وكل شئ عنده بمقدار وعند

منايع القهب لا يعلمها الا هو . ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات ، فلا

يعترض على اساطين الحكمة ، فان ذلك نقص وجهل وقصور . ومن عهد الله على 15

الاخلاص ، ومات عن الظلمات ، ورفض مشاهراً ، شاهد ما لا يشاهد غيره .

(275) وهذه الانوار ما يشوبها^{٧١٦} المرّ ينقع في الاسود المتعلقة به ؛ وما

يشوبه المحبة ينقع في الاسود المتعلقة بها وفي الانوار عجائب . ومن قدر على

تحريك قوتي عزه ومحبته ، تتحكم نفسه على الاشياء بحسب كل قوة فيما يناسبها

لا غير . والصاعد التفكير للصبر نائل . ومن الهم المقامات والمعاذير والمهاويل 20

^{٧١٥} ط : ... سلم . يشوبه ش : ... سلم + ... سلم^{٧١٦} ط : يشوبه . ش : يشوبها

والتعابير^{٧١٧} معينة لأصحاب للفكرة الصحيحة في الآراء الإلهية والشيطنية. وراثت
 الهمة بالمدرجات الممددة لكل قوة محسبها، تمد العز على القهر والمحبة على الجذب.
 (276) والمستبصر له الميرة الثمانية فيكثر القليل. والصبر من عزم الأمور.
 والسر فيه مفروض إلى الشخص القائم بالكتاب. والقرينة إلى الله تعالى^{٧١٨}، وتخليل
 الطعام، والسهر، والتضرع إلى الله عز وجل في تسهيل السهل إلى الله، وتطلب السسر
 بالافكار اللطيفة، وفهم الاشارات من الكائنات إلى قدس الله عز وجل، ودوام
 الذكر جلال الله يفضي إلى هذه الأمور: والاخلص في التوجه إلى نور الانوار
 اصل في الباب؛ وطريق النفس بذكر الله صاحب الجبروت نافع على أن العز
 للحال الثاني افضل؛ وقرائة الصحف المنزلة، وسرعة الرجوع إلى من له الامر والخلق
 وكل^{٧١٩} هذه شرايط.

10

(277) وإذا ذرت^{٧٢٠} الانوار الإلهية على انسان، كشه لباس العز والهيبة،
 وتقاد له النفوس. وعند الله لطلاب ماء الحياة مورد عظيم، فهل من مستجير
 بنور ذي الملك والملكوت؟ فهل من مشتاق يشرع باب الجبروت؟ فهل من خاشع
 لذكر الله؟ فهل من ذاهب إلى ربه ليهديه؟ ما خاشع من قصد نحو جنابه، ولا
 خائب من وقف بهابه.

18

«وصية المصنف»

(278) اوصيكم اخواني^{٧٢١} بحفظ أوامر الله، وترك مناهيه، والتوجه إلى الله
 مولانا نور الانوار بالكلية، وترك ما لا يمنيكم من قول وفعل، وقطع كل خاطر
 شيطاني.

٧١٧ ط: + كلها. هـ: ١ سر - كلها

٧١٨ هـ: ١ سر؛ ط: عز وجل

٧١٩ ط: كل. سر: وكل

٧٢٠ هـ: ١ سر؛ ط: كثرت. سر: ذوت

٧٢١ ل: ما خاشع اخواني

الدنيا والآخرة، وامصرف عنا شر الدنيا والآخرة. واستخرنا واغبرنا وانصرونا وطهرنا
وكلّمنا وعلمنا واسعدنا بك. يا خير مأمول واكرم مستول. يا ارحم الراحمين!

والحمد لله المشكور المقبول^{٧٦٠}، فياض للوجود وواهب الوجود. وله الشكر
وسده ابد الآبدين، والصلاة على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين صلاة دائمة
ثابتة زاكية^{٧٦١}.

6

اقول: قد عرفت ان النفس غير منطبعة في البدن، وهي متصرفه الهمة
اليه؛ وهذا الضرب من التعلق يجعل لها أن تحيل البدن عن مقتضى طبعه، فلا
يمد أن تكون النفس الشريفة القوية بجواردها تأثيرها ما يختص ببدنها بشرط أن لا
ينغمس في الشهوات الجسمانية، فتكون هذه النفس لها من القوة ما يمرض ويمر
المريض وتهدم طبائع وتركيب طبائع وتسجيل لها العناصر بحيث تجعل النار غير
النار والارض غير ارض، ويحدث ماؤها اطوار وغسغ وغير ذلك من التأثيرات.
ويحصل لها ذلك باستمداد اشراق انوار العقلية عليها ودوامها؛ والجملة نعطها
مادة العلم المنصري بما تريد ويسمى دعائها في العالم الاعلى. ويكون مقدرا في
القضاء السابق ان دعا شخص سبب للاجابة في شئ معين، فيكون الدعاء مع
الاسباب العقلية والفلكية واستمداد المواد كجزء العلم والنور والسائق الفرضي
الفائض من العالم العقل على بعض النفوس، هو اكسير القدرة والطلم واصل
الخرائق. فاذا حصل ذلك لنفس اطاعها العالم والنفوس المجردة، وهي الكاملة
بالممكنين، المواظبة على الرياضات يخترق فيها مثال عقل من نور الله عز وجل
ويتمكن فيها نور روحاني خلاق، فيتيسر لها خلق بعض الاشياء.

20

قوله: واليمين السوء.

اقول: الاصابة باليمين والتأثير بها مبدؤه هيئة نفسانية محببة تؤثر في

^{٧٦٠} بشر؛ ش ١ ط، المعجود. مرة المقبول

^{٧٦١} ط، والصلاة على رسلك واثباته خسرنا على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين من صلاة
دائمة زاكية مباركة ثابتة وطم تسليما كثيرا

فساد المتعجب منه بخاصية موجودة في النفس المتعجب: التأثيرات القريبة عندنا ثلاثة:

الاول، مبدأ الهيات النفسانية للعارفين، ويدخل فيها الاعصابة بالعين والسر من تأثيرات النفوس والاورام، او لفرق بينها وبين ما للعارفين، ان هيات نفوس المارفين تستعمل في التمر والسحرة في الشر وتستعين للسحرة بشواص الطبايع والكلام.

الثاني، مبداء خواص الاجسام الارضية كجذب المغناطيس، وكل ما يدخل في هذا القسم يُسمى بالثمرجات.

الثالث، الطلسمات، ومبداءها الاجسام الفلكية مع امزجة ارضية او قوى نفوس ارضية مخصصة باحوال فلكية المنااسبة بين القوى الفاعلة والمفعلة تقتضى وجود آثار غريبة.

قوله، واخوان التجريد.

اقول، اذا صفت النفس من العلائق البدنية والموانق الجسمية ودارمت على الرياضات والمجاهدات ولازمت الذكر الدائم لثور الانوار ولاانوار المجردة زمانا لم تلث ان تأتيتها الانوار الخاطفة والبراق للامعة، فمنها ما يرد على اهل البدايا؛

ومنها ما يرد على المتوسطين؛ اى ان ينتهى الى آخر مراتب التوسط واول مراتب المنتهين في السلك. وهذه الانوار يختلف وجودها اختلافا شديدا بحسب استعداد السالك، فقد تكون مراتب الانوار السائقة الفاضحة من العقل على اهل البدايا والمتوسطين الى اول مراتب المنتهين على شرف الانوار التى ذكرها الشيخ؛ فقد

تكون على خلاف ذلك ولا يمكن ضبطها وتعيينها واحصائها في عدد من جهة الكم والكيف على ان البراق والظلم لا يد من وجودها في نور الامر والاضاطع الجامع انه اول ما يظهر لاهل البدايا انوار خاطفة، ويسمونها اهل التصوف «البراق واللاريح» وهي شريفة لا يتطوى كالبرق الخاطف؛ ثم يكثر عليهم مجموعها للكمة

متمكنة فيهم . اذا امتنوا في الارتياض ثم يكثر هجومها عليهم حتى يخرج عن اختيارهم هجومها : ثم ان هذه الانوار الخاطفة تثبت في انفسهم وحينئذ تسمى «سكينة» ثم اذا توغل في الرياضة تعمير السكينة ملكة تحصل اى وقت شاء : ثم بعد ذلك يحصل بهم قوة عروج الى العالم العلوى وما دامت النفس مهتجة بذاتها وبذاتها ، فهي بعد غير واصله . فان للمسروبة بأثر الحق الواصل اليها نظران : نظر الى الحق ؛ ونظر الى ذاتها المسروبة به . وحينئذ لا يحصل الوصول التام الحقيقى . ثم بعد ذلك يفتنون عن نفوسهم الملتفة وعن شمرورها بذاتها . وهذا غير مناسب لكون النفس لا تثيب عن ذاتها ؛ وان ذاتها عبارة عن ادراكها لذاتها . فان المراد بـ«الغبية» عدم ملاحظتها لذاتها الا من حيث هي لاحظة . واللاحظ بهذا المعنى لاحظ ، فان اللحظ هو انه لاحظ لنفسه والملاحظة الثانية قبل هي ملاحظة النفس لذاتها لا من هذه الجهة . بل من حيث هي ملتفة بسبب الحق . وهو الحجاب من النفس والفناء ان لا يحس السالك بشئ من بدنه وحواسه والخارج عنه . بل يذهب عن الكل ذاهبا الى ربه متحدا به وبالجواهر العقلية . ونرجع الى شرح الفاظ الكتاب .

نقول ، وهذه كلها اشراقات على النور المدير .

اقول ، معناه ان الانوار السابعة الخمسة عشر المذكورة كلها اشراقات عقلية من العقل المنارقي على الانوار المدبرة الانسانية . فقد يمتدون من هذه الانوار الى معرفة انفسهم التي عليها الاشراق . ان كان صاحب الاشراق مستعصرا ذكيا نوريا وربما لا يمتدئ الى شئ من الانوار ليلادته وظلمة نفسه وورثته مزاجه . واذا حصلت الاشراقات النورية على النفس . فقد ينعكس النور من النفس الى هيكلها البدنى والى الروح النفساني . فظهر الانوار المشرقة على البدن ظهورا يناسب حسن تام واجبة . وهذه الانوار التي ذكرها الشيخ الى هاهنا . هي غايات السالكين المتوسطين وقد تحملهم هذه الانوار اذا قويت فيهم لاستعداد تام من النفس

والبدن للقبول، فحيثما يمشون على الماء والهواء، وقد يصعدون إلى السماء مع
 ابدان مثالية، فيلصقون ببعض السادة العلوية من الكواكب السيارة أو الثابتة.
 وقال في آخر «المطاريحات»: «وأما انكسب على الماء والهواء والوصول إلى السماء
 وطى الأرض فانما يكون لجماعة من السالكين بشرط ان يكون النور الواصل اليهم
 على العمود في مدن في الشرق الاوسط، وانما يكون على طريق السالكين وتنتهي
 اليه المتوسط من السالك، وأما الفضلاء فلا يلتفتون اليه»^{٢٦٢}.

قوله: هذه احكام الاقليم الثامن.

«القول»: معناه ان العمود الى السماء مع ابدان ثمانية يكون من احكام
 الاقليم الثامن الذي هو عالم المثال. فان الارض لما انقسمت سبع اقاليم كان الثامن
 هو عالم المثال الملقب الذي يوجد منه الابدان المساعدة الى السماء. فان صعود
 الابدان المتصورة اليها محال، واظهار المعجيب والغريب من الانبياء والاولياء اكثر
 ما يكون بسبب الوصول الى هذا العالم ومعرفته مطاهرة وغراسه. «وجاءلق»
 «وجاءبرص» «وهو رقلها»، فهي اسماء مدن من عالم المثال تطلق بها «لشارع»، الا ان
 جاءلقا وجاءبرصا مدينتان في عالم عناصر المثل الملقب: وأما هو رقلها فمن عالم
 'للالك المثل، فالفهم.

قوله: واعظم الملكات ملكة موت.

اقول: لما ذكر الانوار السانعة الواردة على اهل البدايا والمترسطين وانتهى
 الى آخر المقامات المترسطين انكسر بأول مقامات المنتهين الذين لا نهاية لهم في
 السلوك، الى الله وان انتهت لله السلوك فيه لا نهاية له، الا انه ذكر من مقامات
 المنتهين مقاماً واحداً، هو الغاية في السلوك لا يصل اليه الا للفقير منهم من
 الانبياء العظماء والحكماء والعلماء، وهو كما ذكره ان اعظم الملكات والكمالات

^{٢٦٢} «د. ك. : مبروردي، كتاب «المطاريحات»، صحيح حاشي ثمن - ص ٥٥٥»

الانسانية في السلوك في الله ومشاهدة الانوار العقلية ملكة موت ينسلخ النور المدبر
 الاسنهيدي عن الظلمات البهنية اتسلاخا ما ؛ وان لم يخل عن بقية علاقة له مع
 البدن وقواء الا انه مع ذلك لشدة نوريته وكثرة وصول الانوار السانعة اليه وقوة توالى
 فيها عليه مع شدة الشوق والعشق العقلي تجرد عن البدن ويرز منه الى عالم
 الانوار العقلية المحضة وصور كانه مطلق بملك الانوار القاهرة العقلية، وحينئذ يرى
 الحجب النورية للهية العقلية كلها بالنسبة الى جلال النور المحيط ؛ وكمال نور
 الانوار الحي القيوم كانه شفاقة لا نور لها سوى نور الواجب لذاته ملك الملوك قاهر
 الوجود كله كما يرى الكواكب المشرقة واضاءها عند طلوع النور الاعظم، كانه
 معدومة لا نور لها في الوجود وان كان في نفس الامر لها انوار وضياء ويصير هذا
 النور المدبر البارز للواصل الى هذا المقام، كانه موضوع في النور المحيط بالكل نور
 الانوار وينبوع الحياة، وهذا المقام عزيز جدا قل من يصل اليه من السالكين . وقد
 وصل افلاطون الانبياء الى هذا المقام الشريف وحكاة عن نفسه ؛ وكذلك هيرمس
 الهرماسة وابناؤفلس وفيثاغورس وغيرهم من اكابر الحكماء . وهو ما حكاه
 صاحب شريعتنا هذه محمد صلى الله عليه وسلم، وقد قال «لي مع الله وقت لا
 يمضي فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» وقوله تعالى «فَمَ دَعَا فَنَظَرُوا، فَكَانَ قَابَ»
 قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»^{٣٦٢} ؛ وكذلك وصل الى هذا المقام المميز جماعة من الاولياء
 ومشايخ الصوفية المتسلخين عن الابدان الناسوتية، كابي يزيد البسطامي، وسهل
 بن عبد الله الشعمري، وابي الحسن الخرقاني، والحسين بن منصور، وفي القرن
 المصري، وغيرهم من الاولياء الكبار المتسلخين عن الناسوتية^{٣٦٣} ؛ لا تغفل الادوار
 عن هذه الامور العظيمة . وكل شئ عنده بمقدار، وعند مقتضات القرب ولا يعلمها
 الا هو . ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات لعدم استعداده او لغلبة القوى

البدنية على النور المديرة. فلا تعرض بعقله للزهر وتورده الكدور على اساطين الحكمة
والنبوة والولاية. فان ذلك تقص ويجهل وقصور. وكل من عبد الله تعالى على
الاخلاص، لا لرياء وتفاق. ومات عن الظلمات البدنية والأمرور الجسمانية ورفض
مشاهيرها واقتصر على الامور الضرورية. شاهد من العالم العلوى وحواله ما لا
يشاهده غيره.

5

قوله: وهذه الانوار وما يشوبها العز.

اقول: الهيئة المرضية، اما ان تكون في الجسم. وهي الصوارض من
المقولات المرضية غير الجوهر، وكلها حالة في الجوهر الجسماني؛ واما ان تكون
في المجرد عن المادة، وهي الهيئة العقلية ولا يمكن ان تحصر بحصر الهيئات
الجسمانية غير اننا نعلم عقلا. ان العالم الجسماني ظل وانموذج للعالم العقل؛ وان
العالم لروحاني فيه هيآت نورية وجهات عقلية ومناسبات روحانية. كهيئة المحبة
والقهر والعز والفقر والذل والاستغناء والتكبر والتواضع واللذة. وغير ذلك من
الهيآت التي لا يمكننا حصرها وهذا؛ وكذا الاشعة المختلفة السانحة لاختلاف
الذوات العقلية والمشاهدات الكثيرة التي للانوار العقلية والمناسبات التي بينها كلها
هيآت عقلية ومشاركة بعض هذه مع بعض وغير ذلك من الهيآت الدقيقة العقلية التي
يخفى أكثر على انباء البشر ما داموا ملايين للظلمات البدنية والشهوات
الجسمانية. فاذا وقع بعض هذه الهيآت العقلية في العالم العنصري لاستعداده في
المواد الجسمانية حدث فيها ما يقتضي ذلك من الجسم المستقل أو الصنم البدني؛
وهيآت جسمية لا تستقل بالقيام بالذات؛ واما الهيآت النورية السانحة النائدة من
العقل على الانوار المديرة المتفقة بالابحان البشرية. فما يشوبها العز يتفع في
الأمرور المتعلقة به بحيث يصير ذلك النور المديرة الفاتن عليه النور السانح انذى
يخاطبه هيئة نورية عقلية تقتضي العز عزيزا عند الناس عظيما عندهم؛ وما
يشوبه المحبة ينفع في الامور المتعلقة بالمحبة، فيصير ذلك لشخص محبها عند

15

20

الناس معشوقا لهم وكذلك بقية الهيئات ينفع كل واحد منها فيما يتعلق به . وفي
الانوار العقلية وهيئاتها السانحة غرايب لا يمكن الاطلاع عليها بالكلية ما دام
النور المدبر في علايق الظلمانية . ولما كانت هذه الهيئات العقلية كلها بالقوة في
النفوس الناطقة وإنما تخرج إلى الفعل عند حصول الاستعداد بالعقل المخارق . فكل
من قدر على تحريك قوى عزه ومحبه واخراجها من القوة إلى الفعل . تتحكم نفسه
5 على الاشياء بحسب كل قوة وتحرّكها واخراجها إلى الفعل تتحكم بنفسه فيما
يناسبها من الاشياء لا غير ؛ والصاعد إلى العالم العلوي إنما هو الفكر ، وهو
الكثير الفكر في العلوم الحقيقية والاسرار الالهية . والصابر على ذلك يصل إلى
الأمور الحقيقية وينالها ومن الهم الوصول إلى المقامات العالية والرتب السامية ؛
والمحاذير هي الأمور المخوفة ؛ والمهاويل ، الأمور الهائلة ؛ والتعابير ، الأمور المحيرة
11 ارباعه في عالمنا هذا ، كلها مغنبة للساكنين من اصحاب الفكر الصحيح في الآراء
الالهية والأمور الشيطانية أيضا . وثبوت الهمة وقوة العزيمة تكثر بالمدرجات العقلية
أو المثالية أو الحسية الممدة لكل قوة من القوى المذكورة بحسبها تمتد قوة العز على
قوة التهر ، وتمتد قوة المحبة على الجذب ، فتجذب تلك النفوس بقوتها كثيرا من
15 الاشياء . والمستنصر بالعلوم الحقيقية والاسرار الرياضية له المهرة الثامنة ، فتكثر
باعتباره وسيرة القليل الحاصل له ؛ والصبر من عزم الأمور والسر فيه مفروض إلى
الشخص «القائم بالكتاب» . فان الاسرار الالهية والعقائيق الربانية مفروضة
ومستودعة إلى القائم بالعلوم الحقيقية كلها . ويجوز ان يريد به «الكتاب حكمة
الاشراق» المشتتة على لب العقائيق الالهية ؛ ويجوز ان يريد به «الكتاب الانهي»
20 من العقول والنفوس الفلكية أو الوجود كله . وللقسمة إلى الله مع تقليل الطعام
والسهر وانتزاع إلى الله عز وجل في تسهيل السبيل إليه . فان هذه الأمور كلها
منيرة للنفس ومعدة لها لاضافة العقل هيأته النورية عليها . ومسهلة للسبيل إلى الله
تعالى . وأما تلطيف السر بالافكار اللطيفة . فهو الفكر الذي يكون معدلا في انكم

والكيف وعند اعتدال احوال البدن في المآكل والمشايخ وسائر الاحوال البدنية
 الشاغلة عن الامور العقلية . فهذه الافكار تقيد النفس حيث نورانية تعددها لادراك
 الطالب بسهولة . وإذا افتتح باب الفكر على النفس وكيفية طريق التفكير والرجوع
 بالحدس الى المطلوب ، انشرح قلبها وانفتحت بصيرتها وخرج ما في نفسها من
 القوة الى الفعل من غير طلب وعقب . ولما فهم الاشارات من الكائنات الى قدس
 5 الله عز وجل ، فهو ان يكون السالك مع مراقبته لحوال نفسه وحضوره مع ربه
 وملائكته غير غافل عن اسرار الحوادث الكائنة في العالم السفلي ، فلا يحدث
 حادث كبير ولا صغير الا حملته ، وطبقه على ما يليق بقدس الله تعالى وعظمته .
 فان العوالم كلها مع كونها من الله تعالى ، فكلاهما متناسبة ؛ وكذا دوام الذكورة والفكر
 بجلال الله وكبريائه كلها تنضى الى هذه الامور الشريفة المذكورة ؛ والاخلاص في
 10 التوجه الى نور الانوار لان كل عمل لا اخلاص فيه لا حاصل له ، فان الاخلاص
 بعد النفس لادراك الامور الشريفة ، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم « من اخلص الله
 اربعم صباها ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه » .

وقد جاء في الكتب المتزلة والاحاديث النبوية سقوط الاعمال التي فيها
 15 الرياء ، واعتبار الاعمال القليلة الخالصة لله تعالى وطريق النفس اصل في الباب ،
 فان الحكماء والاطباء ذكروا ان النفس اذا فرحت وسرت انبسط نورها وظهر ؛ وإذا
 غرخت انقبض نورها ، وحيد ؛ وطريق النفس بالالتحان الموسيقية والنسبات النورية
 والتصويرات المثلثة العقلية والتفصيلات المناسبة وذكر جلال نور الانوار كل هذه اصل
 في هذا الباب تعدد لاشراق الانوار الالهية والوصول الى الله تعالى . وهذا كله نافع
 20 في الحال الاول الذي للسالك ؛ ولما للحرز ، فانه نافع في الحال الثاني الذي له ؛
 وكذا ينفع في هذا الباب قراءة الصحف المتزلة على الانبياء وسرعة الرجوع الى الله
 تعالى ، وهو الذي له الخلق والأمر ؛ فالخلق عالم الاجسام ؛ والأمر عالم المجردات .
 فجميع هذه شرايط تعدد السالك الى ما ذكرناه من الأمور الشريفة والانوار الالهية ، ذا

كثرت على انسان وتوالت عليه كسوته لباس العز والهيبة، وانتادت له النفوس
وتبعته: وعند الله تعالى للابل ماء الحياة مورد عظيم: وماء الحياة عبارة عن
الخلود الابدي الذي لا يتقطع على افضل الاحوال، وذلك غير حاصل الا بحصول
الكمال العقل الذي هو ماء الحياة على الحقيقة. فهل من مستجير من ناره وعذابه
بنور ذي الملك والملكوت، والملك عالم الاجرام، والملكوت عالم المجردات؟ هل من
مشفق الى العالم العقل، فيقرع باب الجبروت؟ وهي الحضرة الربوبية. هل من
شامخ ومتواضع لذكر الله؟ فهل من ذاهب الى ربه بقطع العلايق البدنية والأشهر
الظلمانية ليهديه اليه ما ضاع أمره قصد نحو جنابه الكريم ولا خاب انسان وقف
ببابه العظيم؟

- 10 اوصيكم اخواني بحفظ أوامر الله الواردة إلينا على السنة اثباته وإزالته،
وشرك مناهيه، وتوجه بالكلية الى الله تعالى، وترك كل ما لا ينهيكم من قول وفعل
مما لا حاجة اليه في تحصيل الكمال الحقيقي، وقطع كل خاطر شيطاني يجر الى
العالم السفلي. وأوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاشتغال به والعمل بما فيه مما
يقرب الى الله والاحتياط عليه وصونه عن غير أهله ممن لا يعرف قدره ولا ينهم
شور، والله خليفة عليكم، فإنه الدائم الوجود الكثير الجود الظاهر في طباق
15 السموات والأرض، وهو القائم على كل نفس بما كسبت ونعم الخليفة خلفت علينا
أيها الشيخ الفاضل والامير الكامل وضيئ بنور الانوار ومبدأ الوجود ربنا وإلهنا
وخليفة: لا إله إلا هو واليه المصير.

قال الشيخ الفيلسوف الكامل المحقق شهاب الحق والملة والدين قدس الله

- 20 نفسه وروح رسمه: فرغت من تأليفه في آخر جمادى الآخرة من شهر سنة اثنين
وثمانين وخمس مائة في اليوم الذي اجتمعت الكواكب السبعة في برج الميزان في

آخر النهار، ۷۶۰.

- «اقول»: واما ذكر اجتماع الكواكب في الميزان، لان ذلك الاجتماع له مدخل في تسهيل تأليف هذا الكتاب بجلالته وعظمته، فلا تمنعوه وتقطعوه الا لانه ممن يستعد لفهمه ويتحدون لعلهم ممن اشتغل بعلوم العلوم الاول ارسطو، واستحكم طريقة اتباعه المشائين، وتغلق بالاخلاق المرضية، وهو محب لنور الله 5
- تعال والوصول اليه، وقيل الشروع في قراءة هذا الكتاب وفهم معانيه مع تحقيق الحكمتين العلمية والعملية يجب ان يحتاج اربعين يوما تاركا للحوم العهرانات قليلا للطعام منقطعاً الى التأمل لنور الله عز وجل على ما يأمركم فيم الكتاب. وكيف هذا انه اذا اراد الرياضة الانسية فيجب عليه: ولا ان يقطع الصلايق والعزيق الخارجية بالكلية حتى لا تبقى له حمة الا في خلوته بعد ان ينشأ بدنه III
- من الاغلاط الزائدة على قدر الاحتياج: ثم يجلس في بيت صغير مظلم بعيد عن اصوات الناس ومشاكلهم ويكون قوته قليل الكمية كثير الكيفية من الخبز النقي والمزندات المحكمة الطبخ الجيدة: لا متزاج للمسولة من الحبوب الجيدة والبقول الموافقة والحوائج والتوابل النافعة بدهن لوز او شيرج او جوز او شبه ذلك، ويصوم الى غروب الشمس، ثم يفطر بعد صلاة المغرب بما هو هادئة، ويترك كل ليلة من 15
- وطبقته لقمة من خبز ومعلقة من طيبخ ولا يخل رأسه وبدنه من الادهان الطيبة ولا خلوته من الروائح الزكية ويشغل قليلا ونهارا بذكر الله عز وجل والتفكير من ملائكته ورؤساء حضرته باللسان والقلب ويمرض عن البدن وما فيه وتحسب نفسه كأنها فارقت: لا تظار والجهات والازمان والاقوات معلقة مجردة مفارقة معلقة زمانا طويلا: فان دامت هكذا فيأتمها برق، ثم غرق، ثم طمس، وهي معلقة عند 20
- ذات الذرات بالمحل الاعلى. «فالبلواق» لتوار فتاض على النفس من العقل للذخيرة ثم كالبرق الخاطف وقد ذكر الشيخ جملة من احتافها. و«الخرق» معناه ان لا توار

الواردة على النفس، إذا دام وجودها عليها بحيث تتحرك لها الاجسام يُسمى «خرقاً». وأما «الطمس» فهو آخر المراتب، وهو عدم شعور النفس بما سوى محبتها، وهناك بحق الوصول.

ويريد بمقيم الكتاب الواقف على اسرار «حكمة الاشراق» على ما يجب وينبغي؛ فإذا بلغ الكتاب أجله، يعني انقضت مدة الاربعين يوماً، اشرت عليه الانوار والاسرار. فبعد هذا له ان يخوض في هذا الكتاب ويبحث فيه ويعرف اسراره ويحل رموزه، وسيعلم الباحث فيه انه قد فات المتقدمين من الحكماء والمتأخرين منهم ما يسر الله تعالى على لسانه منه؛ وهذه دعوى لا يظهر صحتها الا لمن وقف وقوفاً جيداً على طريقة الحكماء المشائين ثم اشتغل بالجمهر والرياضة والحكمة على طريق الاشراقيين بوقف على معرفة النفس والمجردات العقلية، فحينئذ 5 تظهر صحة هذه الدعوى. و«الثانف القدسي»، هو روح القدس، كما قال صلى الله عليه وسلم «ان روح القدس نثت»، اي التي في روعي ونفسي اجيب ما شئت فانك مفارقة، واصبل ما شئت فانك مجازي عليه.

وقال بعضهم المكاشفة قسمان؛ احدهما نفساً في الروح، وهو الالهام للنفس؛ والثانيهما معانية الحقائق كفاجا والقاء اصول معاني هذا الكتاب والهامها، 10 وان كان دفعة واحدة، فان كتابه لم يتفق الا في اشهر.

اقول، معناه ان هذا الكتاب العظيم القدر جلجل الشأن فيه الاصول الصحيحة والقواعد المستقيمة، وصكته هي الحكمة التي قروها انما اصل الاسم السالفة والاحياء الخالية في كل دور فحولها كانوا يطوفون وسنّها يأخذون، وكثيرا ما يمدح هذا الكتاب في «المطارحات» وفي اكثر كتبه حتى انه قال ياني لو قلت 20 ما صنف في الالهى غيره لصدقت. وحكمة التشيع واعتقاده وحاصل سهر وسلوكه هو هذا الكتاب واعتماده عليه ووصوله الى الله تبارك وتعالى به وهو أسر عظيم وحط بجميم. وقد قال في آخر «المطارحات»: «ولا تعلم من شعبة المشائين من

له قدم راسخ في الحكمة الالهية، اعنى فقه الانوار - وهو المذكور في حكمه الاشراق - ولولا انقطاع السير الى الله تعالى في هذا الزمان ما كنا نقتم ونأسف هذا التأسف، وهو ما قد بلغ سنى الى قريب من ثلاثين سنة، وأكثر عمري في الاسرار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع - طى على العلوم - ولم أجد من عنده خبر من العلوم الحقيقية الشريفة - طى المذكورة في «حكمه الاشراق» - 5 ولا من يضمن بها، لوصيكم اخواني بالانقطاع الى الله تعالى والمداومة على التجريد، ومفتاح هذه الاشياء مستودع في «كتايب» حكمه الاشراق، ولم تذكره في موضع كما ذكرناه هنالك، وقد ربنا له خطا بخصه حذرا لا ذاعته لا اله الا الله

واذا كان شأن الكتاب هكذا، فهو حق محض من جمعه انقم الله منه في الدنيا والآخرة وهو عزيز ذو انتقام. 10 قوله: ولا يطمئن احد.

اقول: اذا كان شأن هذا الكتاب ما ذكرناه وكان عظيم الشأن جليل القدر، لا يعرف ذلك الا المؤمنون، ويحتاج الراغب في معرفته الى اثنان علمهم المشائين والوقوف على اصول الاشراقيين والتجريد والرياضة البالغة وكيفية احوالها، وكل هذا لا يتيسر الا بالفصح الناضل والقلب الكامل المطلع على فقه هذا الكتاب ومعانيه الذي هو أمر الطالب بالمراجعة الى الشخص الذي يكون خليفة الله في ارضه عنده علم هذا الكتاب، اعنى «حكمه الاشراق»، او «الكتاب الالهى» الذي هو مجسوم الموجودات فهو كتاب نه الاحظم، وكل موجود منها حرف من الحروف، وكل عرض من الاعراض فقط واعراب لذلك الحرف. 15

قوله: واعلموا يا اخواني. 20
اقول: واي مهم يكون اعظم من تذكر الموت الذي لن فروثا منه اذكرنا.

- وان وقفنا أخذنا . وهو أمر ضروري لا يد من نزوله علينا وأخذنا بتواضعنا فأى فائدة فى الاحتكار والاشتغال بالأمور الدنيوية وهى متروكة وراء ظهورنا عند طول الاجل ، نيتجى للعاقل فى هذه الايام الوسيرة ان يسعى فى تحصيل الكمال الذى لاجله خلقتنا وسنتنظر الموت ونفرض به ، فانه الباب الموصل الى الله تبارك وتعالى ولا يكرهه الا المخذولون المشتغلون بالامور الفانية والاحوال الزائلة ؛ وقد قال عليه 8 السلام «من كره لقاء الله كره لقاء الله» و«من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه» . فان محبة اللقاء دليل على تحصيل الكمال والخير والكرامة للقاءه دليل على الاحمال . وقال صلى الله عليه وسلم «اكثر وأمن ذكرها ذم اللذات» فانه ما ذكره احد لم يضي الا وسعة عليه ولا فى سعة الا ضيقها . وخوف الناس من الموت سببه الجهل 10 والموت ، فان الموت لا يطرا على النفس الناطقة ولا يعدمها بل مفارقة البدن لا غير . فاذا تبين العاقل ان للكون فى هذا العالم محال وان كون النفس فى العالم العلوى اصليح لها من كونها فى هذا العالم الخسيس ذهب عنها غرق الموت وخوفه واشتغلت بما يصلحها فى المعاد وبقربها من ارشاد وتذكر الموت مع انه لا يقرب اجلها . بل يفيدها ثلاثا القناعة بما رزق والمبادرة بالثبوت قبل الاوبة والنشاط فى العبادة واما ان الدار الآخرة هى للحيوان ، اعنى الدار الآخرة ليست كالدار الدنيوية 15 التى ليست الحياة الحيوانية فيها الا فى الحيوانات فقط دون غيرها من النباتات والجماد ، بل الدار الآخرة الفلكية العقلية كلها حياة ليس فيها شئ يخلو عن الحياة والروح والراحة والريحان . فانها طبقات الجنان المملوئة من اللذة والرحمة والرضوان . فنجب على العاقل ان يول وجهه شطرها ويقبل بالجد عليها . فاذكروا 20 الله كثيرا . فان الذكر الدائم بالاخلاص مما يقرب اليه تعالى والدار الآخرة كما جاء فى الاحاديث النبوية : «ذاكر الله فى النافلين كشجرة خضراء بين اشجار يابسة» . وقد وردت آثار كثيرة فى الذكر واللواظية عليه وانه اصل طريق الآخرة ولا تمرتن الا وانتم مسلمون» . اى اجتهدوا ان لا تمرتوا الا وانتم مسلمون

بمعنى مستسلمين متقادين للحق في جميع الأمور. اللهم انى اسألك يا رب ال
آخره.

قال، لاستاذ القيم يعلم الكتاب فى عهدنا هذا آخر ما يرافقه واناضه
علينا من شرح هذا الكتاب العظيم والتبأ للكریم الذى لم يقدم احد من الفضلا
والمساكين على حل رموزه وفك فصوصه وايضاح مشكلاته وبيان مضللاته، لان
5 هذا الكتاب مبني على الاصول الكشفية والقواعد الاشراقية والمنهج الرياضية، ولا
بد في هذا من معرفة النفس للناطق لا بالبرهان فقط، بل بالمجاهدات
والرياضات، حتى يماين مجردها من جميع للجهات والاحياز والمشغل من يأتى
بعدنا من الحكماء والفضلاء المتألمين المظلمين على ما اطلعتنا الله عليه من الاسرار
الالهية والحقايق الربانية ان يعدونا في سهر طفى به القلم لو خطأ زلت به القدم،
10 فان الأمر عظيم والله تبارك وتعالى غفور رحيم.

ولا حول ولا قوة الا بالله الممل العظيم، والحمد لله رب العالمين وصل الله
على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم آمين.

تم الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه على يد الفقير الحقير المحترف
بالذنوب والتقصير راجي عفو ربه القصد هذه محمد زاهد غفر الله له والمسلمين
15 آمين.

وكان الفراغ من نسخ يوم الاحد المبارك رابع جمادى الآخر السنة الف ومائتين
سنة وتسعين من الهجرة النبوية على صاحبها الفضل السلا والذكر النعمة.

بأنه ان نشرت هناك ما كتبت

يد الفقير الى غفران مولاه

نقرأ له بعداً لم الكتاب وكل

الله يرسل الجنة الجنة مأرد

اللهم صلّ على سيدنا محمد عبدك ورسولك وحبیبك ورسولك الاهی الامی وعلی آله
واصحابه وسلم.

فهرست کلی

اصطلاحات، اسامی، و عناوین کتابها

GENERAL INDEX*

الابصار ما هو يتخرج شعاع من العين	٢٦٥	أ
رأى من ظن ان الابصار	١٧٨	أحاد
انما هو يتخرج شعاع من العين	٢٦٧	الآن
ليس بانقطاع صورة المرئي عن العين	٣٤٨	آيات المسح
الابصار	١٧٩	٢٥٤ ٤٢٩ ٤٣٠ ٤٣٦ ٤٣٩
أحاد	٢٤٤ ٢٤٥	٥١٧ ٥٣٦
أين سيتا، إير حل (الترانس)	٤٦٤ ٤٦٥	إ
أيند الكونيك	٥٨٣	الانهاجات المتلفة
الاتحاد للمثل	٥١٣	أهرس
		٣٩٢
		الابصار
		٥٠٣ ٥٠٣ ٢٨٢ ٣٧٧ ٢٧٨ ٢٤٨ ٢٦٨ ٢٦٦

مصحح متن حاضر بدینوسیله با اطلاع خوانندگان محترم می رساند، که این فهرست با استفاده از کامپیوتر تهیه شده است، و بدلائل فنی شماری از صفحات تنظیم شده در فهرست، از ص ٢٤٠ بعد، از يك الى سه شماره اضافی می باشند. از محروانندگان پوزنی می طلبد.

* The editor wishes to inform the reader that this Index has been compiled using a computer, and due to an unresolved technical problem page references for a number of entries after page 200 of the text have randomly been increased by one, or two, and in a few cases, three pages. Please be advised that when consulting the Index, the reader should refer to the stated range. Apologies are offered for the inconvenience.

اخلاق التجريد	٥٣٧ ٥٣٤
٥٦٠ ٥٦٥ ٥٦٦ ٥٧٧	لاتصال
الأذن	٢٠٥ ٢٠٦ ٢١١ ٢١٢ ٢٥٧
٢٧٥ ٢٧٧ ٢٧٨	الاتصال والاتصال
الادراك	٢٢٩ ٢٦٢ ٤٥٩
٢١٥ ٢١٦ ٢١٨ ٢٠٦ ٢٠٤ ٢٠٧ ٢٥٢ ٢٥٢	الاتصال لا يقبل الانفصال
٢٨٠ ٢٨٢ ٤٩١ ٥٠٧ ٥٤٠ ٥٤٢ ٥٤٧ ٥٢٦	٢٠٩ ٢١٢
ادراك الذات	لا جرم الفلكية
٢٦٨	٥٨٢ ٥٧٦ ٥٧٥ ٥٥٦ ٤٥٢ ٥٤٢ ٣٦٤ ٢٤٢
الادراك التام	الاجسام
٢٥٥	١٣٩
المفرد والادراك حادنا واحد	حركات الاجسام
٢٠٦	٤١٩
ادراك الألفاظ	الاجسام المنفردة
٢١٥ ٢١٧ ٢١٩	٢٨١
ادراك ما هو هو	الاجسام المنفصلة
٢١٥	٢٦٧
ارباب الانواع	الاجسام المقلمة
٤٤٤	٢١٠
ارباب الاصنام	الاجسام انشاعية
٣٦٢ ٣٦٧ ٣٧٠ ٤٣٢	٢٦١
ارباب الاصنام النورية	الاجسام البسيطة
٣٧٠ ٤٣٢	٤٥٢
أوربيشت	حقيقة الاجسام
٢٢٢ ٢٨٧ ٢٩٤	٢١٠
ارشميدس	النهاية وهذا في الاجسام
٣٩٣	١٧٨
الارض	الاجسام النير المتنامية
٤٢٤ ٤٢٧ ٤٥٠ ٤٥١ ٤٥٥ ٥٨٣ ٥٨٦ ٥٩٢	٥٦٤
ارسطوطاليس (ارسطو - المعلم الاول)	الاشتتات في الكيف
٤ ٥ ١١ ١٧ ١٦ ٢٢ ٢٦ ٢٨ ٥٦ ٥٩ ١٠٢	٩٠
٢٢٧ ٢٦٨ ٢٠٦ ٢٤٨ ٢٦٣ ٢٩١ ٤٠٠ ٤٣٦	الاحص
٥١٧ ٥٢٩ ٥٤٤ ٥٧٢ ٥٧٥ ٦٠٠	٥٢
اصحاب المعلم الاول	الاخلاط المركبة
٢٣٥	١٧٨
فتح المعلم الاول	الاخلاق الرديئة
١٨٨	٥٢١

٢٣	الامباح النجسة والخبرة
الاسم	٥٥٧
١٢٥ ٢٠٧	الامباح المفارقة
الإشارة للمعدة	٥٥٧
٢٩٢	الازل
الاشراك اللغوي	٤٨٢
١٦٩	اساطين الحكمة
الاشراق	٥٩٦ ٥٩٠ ٣٩٢ ٢٦ ٩١
٣٦٥ ٢٥٦ ٢٤٧ ٢٤٦ ٢٢٦ ٢١٨ ٢٠١ ١٦	اساطين الحكمة والتبوة
٥٠٥ ٥٠٤ ٥٠٣ ٤٧٠ ٤٤٦ ٢٧٩ ٢٧٦ ٢٧١	٢٨٦
٥١٢ ٥٩٤	الاستقراق
الاشراق الصرف	٩٠ ٨٧ ٧٠
٤٩٩	الاستقراق والمصوم
صاحب الاشراق	٧٢
٩٧ ١٦٩ ٥٩٤	الاستنارة
طلبه الاشراق	٤٥٧ ٢٦٢ ١٢٤
٥٨٠	الاستقراء التام
قاعدة الاشراق	١٢٢ ١٠٠
١٦٨ ٢٧٩	الاستقراء الناقص
سنة الاشراق	٥٧٢ ١٢٢
٢٧٦ ٢٧٧ ٢٨٥	الاسهسالار
حكمة الاشراق	٢٧٢
٤٠٠ ٢٨٢ ٢٥٧ ٢٧٨ ٥٦ ١٦ ١٦ ٩ ٦	استقذارمذ
١٤٨ ٥١٦ ٥٢١ ٦٠٠ ٦٠٢	٤٧٩ ٤٧٤ ٣٩٤ ٢٣٢
الاشراقين	كديانوية استقذارمذ
١٢ ٢١	٤٧٩
الاشراق الالهي	الاستنبهذ
٤١٢	٢٦٢
الحكماء الاشراقين	استنبهذ اناسوت
٤٤٧	٤٨١ ٤٧٥
اشراقات الانوار المتعدي	النور الاستنبهذ
٤٤٤ ٢٨٤ ٢٥٥	٥٠٤ ٥٠٥ ٤٩٤ ٤٩١ ٤٩٠ ٤٦٨ ٢٧٢
الاشراقات المقلدة	٤١٧ ٤٩٠ ٥٢٢ ٥١٦ ٥١٥ ٥١٤ ٥١٣
٢٦٥	٥١٢
رأى الاشراقين	استقذارمذ
٤٢٦	٢٧ ١١
اشراق عقل	الاستقذار

٢٨٩	٢٢٢
الاعم	الاشعة
٥٢	٢٦٧ ٢٧٣ ٢٨٨
الغنائمين	الاشعة الكوكبية
١ ١١ ٢٧ ٢٨٦ ٢٩٣	٢٦٢ ٢٦٨ ٢٦٩
القرصون	الاشعة المتكئة
٢٣ ٢٧٢	٢٢٤
الاقتراض	الاشعة الاخرقية
١٦٢ ١٦٣ ١٦٥	١٢٣
الاقتراض بالخلف	الاشفاء
١٦٥	٥١٨ ٥٥٣
الاقسام الالهية	الاشكال القياسية
١٨٤	١٣٩
الافلاك	الاشكال الارمية
٣ ٢٥٧ ٢٦٧ ٢٨٤ ٢٦٢ ٢٧٣ ٢٨٨ ٢٩٦	١٠٢
١١٢ ١٥٤ ٥١٩ ٥٨٧ ٥٦٤	اصحاب الفلسفات
الافلاك لمرات	٢٦٦
٥٦٢ ٥٦٤	اصحاب الانطباع
حركات الافلاك	٢٦٨ ٢٦٩
٢١٢ ٢١٢ ٢٢٣	اصول المسائل
نقوس الافلاك	١١
٥٥٧	اضواء
مختون الافلاك	٢٥٩
١٢٣	الاضواء المنوية
عالم الافلاك	٢٨٧
١٦٦ ٥٠٢	الاعراض
الافلاكون	٢٠٠ ١٦٦ ١٦٩ ١٧١ ١٢٧ ٥٧ ٥٦ ٤٦ ٤٥
١ ١٠ ٢١ ٢٢ ٢٥ ٢٦ ٢٠٦ ٢٨٦ ٢٨٧ ٢٨٩	٢٠٦ ٢٠٢ ٢٠٦ ٢٢٦ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٦
٢٩٢ ٢٩٩ ٣٠٠ ٥٠٦ ٥٥٢ ٥٥٤ ٤٨٤ ٥٦٦	الاعراض الجسمانية
٥١٨ ٥٢٩ ٤٣٠ ٥٧٢ ٥٨٩ ٥٦٦	٢٩٢
الاقليم الثامن	الاعتبارات
٥٨٩ ٥٩٥	٥٥ ٦٤ ٢٠٢ ٢٢٦ ٢٢٧
الاقوال للشارحة	الاعتبارات العقلية
٦٣	٢٠٦ ٢٠٦
الاقطاف المتباينة	الاعتبارات الذهنية
III	١٢٧ ١٤٦
الاقطاف المترادفة	الاهدام المطلق

امور المؤمنین علی (ح)	۱۸
۱-۲ ۵۵۸	الاستداد المبروری
ثنا	۲۱۲ ۲۳۸
۱۸	الاستدادات الثلاثة
ثلاثیة	۱۷۴ ۲۰۶ ۲۱۱ ۲۱۳
۲۹۵ ۲۹۶	الاستناع
ثلاثیة ثور مجرد	۷۹ ۸۱ ۸۴ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۹۲
۳۱۴	امتناع السدم
ثلاثیة	۳۱۶
۵۰۶	امتناع المحتج ضروری
ادراکک لثلاثک	۸۱
۲۹۵	الامثلة الروحانية
ما انت به انت	۲۷۲ ۲۶۶
۲۹۹	الامر الاول
الشاعریة	۳۳۳
۲۹۶	الامر العام
الثلاثیة رداء المدركة والشاعریة	۲۵۴
۲۹۹	امر ذهني
للمدركة والشاعریة	۲۹۹
۲۹۵	امر مبین
ثلاثیة رخی تشك الناطقة	۲۰۰
۲۱۴	الأمور الذوقية
ادراك الانانية	۵
۲۹۵ ۲۹۷ ۲۹۹	الأمور القلبية
الانانية	۵۷۰ ۵۷۱
III	الامكان
مثال الانانية	۲۵۵ ۱۹۲ ۱۹۱ ۱۷۵ ۱۳۹ ۸۴
۲۹۵ ۲۹۷	مادة الامكان
للمر ال نفسه بالانانية	۷۹
III	امكان الممكن ضروری
تبادلتس	۸۴
۵۳۰ ۲۹۹ ۲۹۴ ۲۸۷ ۲۸۶ ۲۷۲ ۲۱ ۱۱ ۶	الامكان العام
۵۵۲ ۵۹۶	۱۶ ۱۶۲
الانابة-	الامكان الخاص
۵۹۵ ۵۸۴ ۵۷۳ ۵۷۰ ۵۶۴ ۵۵۴ ۱۰۳ ۳۱۳	۲۴۷
الحکماء والانبیاء-	أسر وجودية
۱-۲	۱۵۹

٢٧٢	الانسان حیوان ناطق
الانوار العارضة	٥٢ ٥٥
٢٢٨ ٢٢٩ ٢٣١	الانسان الغاصی
الانوار الجوهريّة	٤١
الانوار الشریفة	الانقسام الى غير النهاية
٢٨٦	٢٢٩ ٢٦٩ ١٤٩ ١١٢ ١٨٤ ١٨١
الانوار المقلبة	الانفصال
٢٨٣ ٢٣١ ٢٧٠ ٤٠٥ ٤٦٥ ٤٢٦ ٤٧٠	٤٥٧
٥٤٦ ٥٥٨ ٥١٢	انكسار نورس
الانوار الفلكية	٢٢
٢٧٤	الانواع
الانوار الناضرة	٢١٩
٢٥٨ ٢٦١ ٢٦٩ ٢٧١ ٢٨٦ ٢٩٠ ٤٠٢	الانواع المنصورة
٤٠٩ ٤١٧ ٤٦٥ ٤١٦ ٤٢١ ٤٢٥ ٤٢٦	٤٣١
٤٢١ ٤٤٤ ٤٦٧ ٤٩٨ ٥٠٢ ٥٢٨ ٥٢٩	الانوار والاشواء
٥٤٦ ٥٥٧ ٥٥٨ ٥٦٥ ٥٦٦	٢
الانوار القائمة	الانوار المدبرة
٢٤٤	٢٤١ ٤٨٣ ٥٢٦ ٥١٧ ٤٤٢ ٤٤١ ٤١٢ ٢٤١
الانوار القدسية	٥١٧ ٥٦٧ ٥٤٦ ٥٢٩ ٥٢٢ ٥٢٧ ٥٦٦ ٥٦١
٤٨٢	الانوار المجردة المقلبة
الانوار الناضرة ارباب الاصنام الترحية	٢٨٤
٢٦٠	سلطان الانوار المدبرة
الانوار الكوكبية	الانوار المجردة
٤٦١	٢٢٩ ٢٢٨ ٢١٦ ٢١٤ ٢١٢ ٢٠٦ ٢١٤
الانوار المجردة الاسفهبديّة	٢٦٤ ٢٥٧ ٢٥٥ ٢٤٦ ٢٤٤ ٢٢٢ ٢٢٠
٥٢٣ ٥٢٤ ٥٢٦ ٥٢٨ ٥٤١ ٥٦٥	٤٠٤ ٤٠١ ٢٧١ ٢٦٩ ٢٦٨ ٢٦٦ ٢٦٥
الانوار المدبرة الاسفهبديّة	٤٧١ ١٦٨ ٤٤٦ ٤٢١ ٤٢٠ ٤١٠ ٤٠٨
٤٤٢	٥٦٦ ٥٤٥ ٥٤٠ ٥٢٥ ٥٢٤ ٥٠٥ ٤٧٥
الانوار المجردة المائلة	٥٦٥ ٥٨٢ ٥٢٧ ٥٢٧ ٥٢٦ ٥٢٦ ٥٤٧
٢٧٢	كثرة الانوار المجردة
٢٦١	٤٠٥
الاولى	مشاهدة الانوار المجردة
٢٢١ ٢٢٠ ٢١٢ ٤٢٥ ٤٧٦	٢٥٧
بعض الاولى	جميع الانوار المجردة
٢٢٠	٢٥١ ٢٥٧
	الانوار المجردة الاعلین

٢٠١ ٢١٥ ٢٢٤ ٢٥٨ ٢٦٤ ٢٨٦ ٢٦٢ ٢٨٧

امیرانشهر

٢٨٤ ٢١٠ ٢٦٠ ٢٠٦ ٤١٧ ٤١٧ ٤٤٦ ٤٤٦

٢٢

٤٧٤ ٥٢٦ ٥٤٧ ٥٦٤

الاولیات

سُحَى للجسم ووزن

١٢٢

٢٨٨

الاول

الوزن العلویة

٢١٧

٢١٠ ٤٤٦ ٤٦٧ ٥٤٦ ٤٦٧ ٥٦٦

الوزن الجسمانی

١٢٦

٢٦٢

الوزن الانسانی

١٢٦

٥٢٦

الوزن الاعلی

الهاشین

٢٤٢ ٢٤٥

٢١

البرق

الهارقات الالهية

٤٦٦ ٥٩٠

٤٤٤

البرهان

البارک الالهی

٢٠ ٤٦ ٢٠٠ ٢٢٥ ٢٦٧ ٢٢٨ ٥٤٥ ٥٦٦

١٢

٥٦٢ ٥٦٥ ٥٧٠

الباصر

المعلم الحقيقية لا يستعمل الا البرهان

٢٦٢ ٢٤٨ ٢٤٩ ٢٧٧ ٢٧٩ ٤٨٩ ٥٠٠ ٥١٥

١٢٠

النور الباصر

برهان لم

٢٤٨ ٢٤٩

١٢٠ ١٢٢

البحث

برهان أن

٢٠ ٢٨ ١٩ ١٢ ١١ ٥

١٢٠ ١٢٢

البدن

يزيد

٥٤٤ ٤٨٢ ٥٨٦ ٥٩٢ ٦٠٠

١١ ٢٢

أرض البدن

البطلاني، ابريزيد

٥٨٥

٢٨ ٥٤٨ ٥٩٦

تعلل البدن

البريط

٥٢١

٢٠٤

مقارنة البدن

الجوهر البسيط

٢٤٦

٤٥٥

البدن الحسي

الجسم البسيط

٥٥٦

٤٥٥

البدن المثالي

٤٥٦

٥٥٦

البر

البرد

٢ ١٢١ ٢٠٦ ٢٦٢ ٢٠٢ ٢٦٤ ٢٦٧ ٢٦٨

٤٥٦ ٤٥٢

٢٦٩ ٢٧٠ ٢٧٦ ٢٧٢ ٢٧٢ ٢٧٢ ٢٦٢ ٢٤٨ ٤٨٩

البرازخ

التقدماء المتكبرين للخلأ والتخلخل	٥٧٥ ٥٦٤ ٥٠٢	ادراك البصر	٥١٢
٢٩٥		الشماع الخارج من البصر	٢٦٦
التخلخل والتكاتف	٢٠٥ ٢٠٢ ٢٩٢	حاسة البصر	٢٥٩ ٢٨٠
التخلخل عند المشايخ	٢٢٢	حاسة السمع والبصر	٢٧٩
التخليل	٥٦٨ ٥٦٧ ٥٦٢ ٥٥٦ ٥١١ ٥٠٤	بطليموس	٢٩٣
التخللات	٥٥٠	البعد الخلأى	٢٤٤
الزوجة وصورة المرايا والتخليل	٢٧٢	البعض السري	١٤٣ ٨٧ ٧٤ ٧٢
التركيب البصري	٢٧٢	كل بمعنى	٧١
٢٧٢		سلب لمعنى	١٠
التركيب المنفصل	١٣٦	برقاسط	٥١٣ ٥٢٠
التنقى	٢٨ ٥٦٨	بعض	٣٣٣ ٣٢٩
شدة افلاك	٣٥٨	قَد	
تسلل	٢٧٩ ٢٧٥	التأله	٢٩ ١٢ ١١
الدور او التسلسل	٢٠٣	التالى	١٦٤ ١١٢ ١١٦ ١١٠ ١٠٥ ٦٤ ٦٦ ٦١
التشكك	٢٢٧	المقدم والتالى	١٦٤
التشكل	٢٢٦ ٢٢٨	علم التأويل	١٤٢
الاتصال والتشكل	٢٢٧	لتخلخل	٢٦٠ ٢٦٤ ٢٦٦
التصديق	٢٥		
التصوير	٣٥		
التصرف	١٨		

التعريف	الماترون للتاسخ
٢٨١ ٢٨٠ ٢٧٩ ٢٧٥ ٢٠٢ ١٧٢ ٥٦ ٥٦	٥٦٨
٢٨٤ ٢٨٥	وسخ
التعريف بالجنس القريب	٥٢٠
عدم طريقة المشتكين في التعريفات	٥٢٠
٥٨	سوخ
يعرف المجموع بالاجتماع	٥٢٠
٢٠٢ ٢٠٢	نسخ
تعريفات بأمور تخص بالاجتماع	٥٢٠
تعريف المبني باجزء المفهوم	التناسخية
٦٠	٥٦٦
تعريف الحقيقة	التناقض
٥١ ٥٢	٨٧
التعريفات بالذاتيات	التونيق الاقصى
٥٧	٥٨٨
التعريف ليس بعد	الترواة
١١١	٥٥٦
تعريف الانسان	ش
٥٢ ٥١	النوايت
النور لا يحتاج الى تعريف	٢٦٢ ٢٦١ ٢٦٠ ٢٦٧
٢٨٤	ثمر النوايت
التمثيل	٢٥٨
٢٠٤	لكل النوايت
التقدم	٢٢٥ ٢٧٦ ٢٢٠
١٧٨ ١٧٨ ١٧٢	ج
التسهيل	٢٢٠
١٢٦ ١٢٠	جايرص
التسهيل اثبات حكم في صورة يترتبة	٥٥٤ ٥٦٥
١٢٨	مقام جالقا وجايرص
التناسخ	٥٧٦
٥٥٢ ٥٢٢ ٥٢٦ ٥٢٠ ٥٢٧ ٥٢٤ ٥٢٠	جالقا
مذاهب التناسخ	٥٥٤ ٥٦٥
٥٢٠	جاماسب
كتب المشاكين في ابطال التناسخ	١١ ٢٢
٥٢٦ ٥٢٢	

الجمیع الطبیعی بتجیب المقدار القائم	٢٦٩	جبر و حل	٤٤٠ ٤٧٥
الجمیع للظلمات	٢٢٠	جبل الطور	٥٥٦
تجرد الجسم	٢٢٦	الجزم	٢٦٥ ٢٥
الجسم المطلق	٢٢٧ ٢٠٦ ٢١٢	الوزن الخاص	٤٢
الجسم المستقل	٥٩٩	الجسم	٢٥٤ ٢٤٤ ٢٣٠ ٢٦٤ ٢١٢ ٤٢ ٥٥
معرفة الجسم	٢٠٤	جسم طبیعی	٢٨٨ ٢٦٠
الهيئة والجسم	٢٢٥	الجسم الملمس	٤٢٠ ٢٤٤
الجمعية	٢٠٧ ٢٦٠ ٢٢٤ ٢٢٦ ٢٢٧ ٢٢٨ ١٧٢	الجسم الاول	٤٥٣
البرازخ الجمعية	٤٩٦	الجسم نفس المقدار	٢٢١ ٢١٢ ٢١٤ ٢١٨ ٢١٩ ٢٢١
الجمعية	٢٠٥ ١٩٨ ١٩٩	الجسم الخاص	٢١٢ ٢٠٦
الجمعية النيرة	٢٨٩	الجسم هو نفس المقدار الثابت	٢١٢ ٥٦
المقادیر (الجمعية)	٢٩١ ٤١٣ ٢٦٢ ١٦٦	الجسم بفعل الاتصال والاتصال	٢٠٥
تفاوتت فی الجمعية والجبرية	١٧٢	للجسم الجوهري	٢١١
جسمیه	٤٧٢	الجسم التامی	٢٤٤
الجمهور	٢٧٥ ٢٢٩	معرفة الجسم	١٧٦
الجنس القوي	٣١	حراس الجسم	١٧٢
الجولهر	٢٤٧ ٢٢٩ ٢٠٢	رسم الجسم	٢٨٨
الجولهر المقارنة	٢٥٢ ٢٤٦ ٢٤٧	الجسم المتماثل	٢٦٨ ٢٦٢ ٢٦٦
الجولهر الجانية			

[illegible]

٢٤٢	٩٩ ١٠١ ١١١ ١١٤ ١٢٠ ١٢٥ ١٣٦ ١٦٤
الحس ١٦٧	
١٧١	الحدّ الأوسط المشترك (فى القياس)
الحس المشترك	١٠١
٥٧٠ ٥٦٦ ٥٥٨ ٥٥٠ ٥٠٧ ٥٠٣	الحدود المجتمعة
خزعة الحس المشترك	٤٤٥
٥٠٧	الحس
الحضور الاشتراكية	٢٩٩
٢٨٠ ٢٨٢	الحس الصحيح
الحقيقة	٢٩٢
٢٣٠ ٢٢٤ ٢٠٦ ٤٤ ٤٢	بين الحس والكم
حقيقة سواء كانت على الايمان	١٢٣
٤٢	الحسوسات
الحقيقة التقديرية	١٢٢ ١٢٩ ١٢٠
٢٢٧	الحرارة
الحقيقة النوعية	٤٢٣
٢٥١	اسباب الحرارة
الحقيقة البرزخية	٤٧٩
٢٨٩ ٢٩١	الحركة
الحقيقة المركبة	٤١٢ ٤١٩
٩١ ٩٧	الحركة الدورية الدائمة
الحكم الايجابي	٤٣٦
٧٦	الحركات
حكم كل واحد على المجموع	٤٣١
٢٥٢ ٢٥٥	الاتوار على الحركات
الحكماء	٤٦٧
٥٥٦ ٥٢٢ ٥١٩ ٢٤٧ ٢٢٨ ٢٠٤ ٢٠٨ ٢٥	الحركات السماوية
٥٢٣ ٥٢٠ ٥٨٨ ٥١٨ ٤٦٢	٢٤٢
الحكماء الاقدمين	الحركات القمرية
٥٥٤ ٥٢٢ ٥٢٠ ٢٤٠ ٢٣٩ ٢٠٨	٤٩٠
حكماء المشرق	الحركات الفلكية
٥٢٠ ٥١٢ ١٠٧	٥٦٠ ٥٥٤ ٤٨٤ ٤٤٦ ٤٢٤ ٤١٥
الحكماء الاوائل كهرمس	الزمان هو مقدار للحركة
وفيثاغوريس وسقراط واثلاطون	٤٣٤ ٤٦٩
واناذاقليس	تعريف الحركة
٥٦٨	٥٣
مذهب الحكماء	الحركة البرية

الحکم الناس	٢٤٤
٧٦	کهار الحکماء الحکماء
حکیم الله	٥٨٩ ٥٩٦
١١	بعض الحکماء
الحسين بن منصور (الملاح)	٢٠٤ ٢٩٨ ٢٩٩ ١٨٢
٢٨ ٥٤٦ ٥٩٦	القدماء من الحکماء .
الحراس	٣٩٥
١٧١	اساطين الحکماء
الحراس تنقسم الى ظاهرة وباطنة	٢٩٢
٤٨٥	مفاتيح الحکماء
الحراس للباطنة	٢٤١
٥٨٧ ٥٦٦ ٥٢٦ ٥٠١	حکماء الصين
الحراس الظاهرة والباطنة	٥١٨
٥٢٦	الحکماء المتألهين
الحراس الخمس الظاهرة	٥٤١ ٢٠١ ٢٨٢ ٢٠ ٤
٥٨٧ ٥٦٧ ٥٥٤ ٥٥٨ ٥٠٩ ٥٠٧	ارباب الشرايع والکاملين من المتألهين
غراغل الحراس الظاهرة .	٢٩٨
٥٢٧	الهند والصين وقدام فارسي وابل
سياه وعالم	٥٢٠
٢٠٦	حکماء يونان
خ	٥١٨
الخاص	الحکمة
١٦١ ١٥١ ١١١ ٢٤	٢ ١٩ ٢٠
غرطاد	الحکمتين الکشفية والحيثية
٢٨٧ ٢٣٢ ٢٩٤	٦
ابوالحسن الغفراني	امام الحکمة
٥٩٦	١١
الخطابة	اساطين الحکمة
١٢٦	٥٩٦ ٥٨٩ ٢٨٦ ٢٩٢
الشرعة	الانبياء واساطين الحکمة
٢٩٤	٢٨٦
کیان خرة	الحکمة الدورية
٢٩٤	٤
الغلا	طريق لحکمة
١٧١ ١٨٢ ٢٩٤ ٢٧٧ ٢٤٢ ٢٤٤ ٢٨٩	٥
ابطال الغلا	حکمة المشاركة
	١٦

الروح الحویلی	الراہطۃ
۵۷۷	۶۵ ۷۱ ۷۵
الرئاسۃ	الرازی، فخر الدین
۱۲	۶۶
الریاضات	رئیس السماء
۵۶۳ ۵۶۵ ۵۶۰ ۵۰۰ ۳۹۵	۳۷۶
ریاض الطابریس	ربہ صم
۳۶۹	۲۹۵
الرزیقۃ	ربہ النریق
۲۷۱ ۲۶۵ ۳۵۹ ۳۵۰ ۲۷۵ ۲۶۸ ۲۶۳ ۲۶۲	۳۶۹ ۳۹۵ ۴۹۵
۴۷۳ ۲۷۵ ۳۵۹ ۵۶۵ ۵۸۹	الرسم
الرزیقۃ انما هی بالاعتراف الحشوی	۵۵
۳۷۹ ۳۵۹	الرسم النام
بطلان رأی ان الرزیقۃ	۱۹۹ ۵۵ ۵۲
انما هی بطروج شماع	حدّ اور رسم
۲۵۸	۱۳۲
الرزیقۃ لیست بطروج الشماع	الرسم النام والناتقی
۲۶۵ ۲۶۸	۱۹۹ ۵۸
المعاخذة والرزیقۃ	الرسم الناقص
۳۵۹	۵۲ ۵۵
الطرب انفرط انما یمنع الرزیقۃ	رسول الله
۳۵۸	۱۰۶
الرئیۃ	الرطوبة الجلیدیة
۵۶۹	۲۵۹ ۲۷۵ ۲۷۱ ۲۶۹ ۲۶۸ ۳۶۶ ۲۶۵
الرئیۃ اخفات احلام	۳۷۹ ۵۸۹
۵۶۶	الرمد
الرئاسۃ	۵۸۸ ۵۶۹ ۵۶۶
۵۲	الرمز
ز	۵۷۲ ۲۲ ۱۱
زردشت	زادتنخش
۴۷۳ ۲۹۵ ۲۷۳ ۲۲	۴۸۰ ۲۷۵
زحل	الریح
۵۸۳	۵۶۸ ۲۹۵ ۲۳۶
الزمان	ریح القدس
۵۵۰ ۵۳۹ ۵۳۶ ۵۳۳ ۵۳۰ ۵۲۹ ۵۲۳	۶۰۳ ۵۸۰
الزمان لا ینایة له ولا نہایة	الریح البسانی
	۵۹۵ ۵۸۹ ۶۰۵

بالایجاب واللب	٤٣٤
٨٦	وحدة الزمان
اللب المطلق	٨٨
٧٦	ساحة الزمان
تقدم السلوب وتأخرها	٤٣٥
١٤٢	الحركة والزمان
الجهات والسلوب اجزاء المحمول	٢٤٢
١١٢	لنتقدم بالزمان
سلب الحكم	١٧٧
٧٧	الزمان هو مقدار الحركة
السلسلة	٤٣٤ ٤٢٩
١٧٨ ١٤٦	الزمن
السلسلة متصل احدهما بالآخر	٤٥٩
١٧٨	الزمن
سلسلة مترتبة مجتمعة آحادها معا	٥٨٩
١٩٠ ٢٠٥	
سلسلة فيها ترتيب	
١٧٨	السماوات
سلسلة مترتبة	٤ ٥٤٢
١١٦ ١٤٦	السماوات الارضية
سلسلة آحادها مترتبة	٥٤٩
١٧٩	المتوسط في السماوات
سلسلة غير متناهية	٥٤٩
٤١٧	الكامل في السماوات
السباع	٥٤٩
٢٧٨ ٥٧٢	السماوات
السبع	٥٥٠ ٥٤٢ ٥٣٦ ٥٣٠ ٥١٩ ٥١٧ ٥١٦
٤٨٧	٥٧٦ ٥٥٩ ٥٥٤ ٥٥٢
السور	٥٥٢ ٥٣٠ ٢٩٢ ٢٤ ٢١ ١٧ ٤
السور	١٦٢ ١٦١ ١٥٢ ١٠٥ ١٠٤ ١٠٢ ٩٣ ٨٤
السور وهو اللفظ الدالّ على كنه	السلب التام هو السور
٧٤	٨٤
كل واحد واحد	الايجاب والسلب
٨٤	١٥٢ ٨٥ ٨٠
كل واحد	التناقض لاختلاف قضيتين
٤٤٠	

السيارات	عَنْ اَنْ الشَّعَاعِ حُرِّ التَّوْنِ
۳۳۳	۲۵۹ ۲۶۲
السياسة	اَنْ الشَّعَاعِ لَيْسَ بِجَسَمٍ
۱۲ ۲۹	۲۶۱
لش	شعاع عقل
شخصه	۱۱۱
۷۰	التحمل
المشاعين	التحمير الادراكي
۱۱	التشكل الاول
شارع العرب والنجم	۱۶۸ ۱۶۵ ۱۱۲ ۱۰۵ ۱۰۱ ۶۲
۲۸۹	التشكل المطلق
انعامية	۱۱۵
۲۹۶	التشكل الثالث
الشدء والضمف	۱۶۷ ۱۶۵ ۱۱۲ ۱۰۷ ۱۰۱
۱۵۹ ۱۱۱ ۲۱۶ ۲۶۸ ۲۳۹ ۲۳۸ ۲۳۷ ۲۳۶	التشكل الثاني
التشكل بالشدء والضمف	۱۶۷ ۱۶۵ ۱۱۰ ۱۰۷
۲۳۸	التشكل الرابع
الشركة	۱۰۱
۱۱۷ ۱۱۶ ۱۰۱	الشي
الشركة والتقسيم	۲۵۲ ۲۵۰ ۲۲۱ ۲۰۹ ۲۹۲ ۲۸۸ ۲۶۱
۱۲۹	۲۷۱ ۲۲۲ ۲۷۵ ۲۵۲ ۲۶۶ ۲۶۱ ۲۶۰ ۲۶۱
الشعاع	۲۷۱ ۲۶۶ ۲۶۳ ۲۶۲ ۲۶۱ ۲۶۰ ۲۵۹
۲۷۱ ۲۶۶ ۲۶۳ ۲۶۲ ۲۶۱ ۲۶۰ ۲۵۹	الشعاع الخارج
۲۷۱ ۲۶۶ ۲۶۳ ۲۶۲ ۲۶۱ ۲۶۰ ۲۵۹	۲۶۷
الشعاع المحسوس	۵۵۲ ۵۵۰ ۲۵۲ ۲۵۱
۱۱۷ ۱۱۶ ۱۱۱	التشويق وفوات الاذنان
اصحاب الشعاع	۴۷- ۴۶
۲۶۸	شهرير
شريق الشعاع	۲۷۶ ۲۲۲
۲۵۷ ۲۵۰	الشهرير
الطال جسمه الشعاع	التش
۲۶۲ ۲۶۰ ۲۹۹	۱۶۵ ۵۱ ۱۵
اَنْ الشعاع غير اللون	لا عَنْ اظهر من اللون
۲۶۲	XXXX

الشئ له وجود في الاعميان	٢٤٩
وجود في الاعميان	٢٤٩
الشئ القائم بذاته	٢٤٨ ٢٤٤ ٢٥٢
لا يجوز ان للشئ الشخصي حالتان	٢٥٤ ٢٥٥
الشئ في الاعميان	١٨٢ ١٧٣
الشئ المركب	٤٣
شئ قائم بذاته مدرك له	٢٩٦
الشئ الثابت	٤٠ ٣٩
لدراك الشئ	٤٦٠
امكان الشئ	١٦٠ ١٥٩
الشئ الواحد	٢٤٧ ٢٢٢
تعدد الشئ	١٥٥
تسريف الشئ	٥٣
حقيقة الشئ	٢٢٣ ٢٣١
ذات الشئ	١٨٩
صفات الشئ	٢٨٦
سوية الشئ	٢٦٥
ظهور الشئ لنفسه	٢١٠
ظهور الشئ	٢٨٤ ٢٧٩
مادة الشئ	١٩٨ ١٩٧
القول القائل على مادة الشئ	٥٤
المعرف للشئ	٥٢
مقولات للشئ	٢٢٨ ١٧٢ ١٥٨ ١٥٧
الشئ ينقسم الى واجب وممكن	١٧٣
وجوب الشئ	١٩٢
وجود الشئ	١٨٩
حيثية في الشئ	١٨٥
وصف الشئ	١١٢
الشئية والوجودية من المحمولات المقلبة	٢٠٦
الشئية والمثلية على الاطلاق	١٨٩
صاحب اخرون الصفا	٤٨٠
صاحب الفلسف	٣٩٠
صاحب فلسف النوع الناطق	٤٧٥
المصدر الاول	١٦٤
الصفات الذهنية	٢٩٩ ٢٠٦ ١١٩
الاعتبارات المقلبة والصفات الذهنية	٢٠٦
الصغرى	

السیاسی	١١٧ ١١٦ ١١٤ ١١٣ ١١٢ ١٠٦
٥٥٤ ٥٧٦ الصفات المترتبة النهر متناهية اجتماعها مجال	
السیاسی اثناستة	١٨٦ ١٨٣
٤٦٠ صمات الهاری	
السیاسة البدنية	١٢٩
٥٠١ ٤٩٢ الصفات لثقلية	
عالم السیاسی	١٦٨
٤٨٢ ٤٧٥ ٤٨٢ المصنولات والصفات الثقلية	
	٣٠٠
هـ	الصفائفة
لشایط الاشراکئی	٤١٤
١٠٣ الصفائفة الاشاعرة	
لشایط الککل	٤١٥
١٦٥ لقصم البدئی	
الصوره	٥١٩
٢٦٠ ٢٦١ ٢٥٤ ٥٦٥ الصورت	
شوه للمصباح	٥٦٤ ٥٦٣ ٢٧٩ ٢٧٨ ٢٧٥
٢٦٢ الصورت المثالی	
	٢٨٠
هـ	الصوره
الطیقة الطریقه	٢٣٩ ٢٣٣ ٢٧٠ ٢٠٩ ٢٦٦ ٢٢٥ ٢٢٤ ١٦٦
٢٧٠ ٤٠٥ الصوره والمقال	
طریق اللالولیه	٢١٧
١٣٨ ١٤٤٨ الصور الشاعرة	
طهریث	٢٧٥
٥٢٠ الیهولی والصوره	
	٢١٠ ١٧٠ ٥٦
هـ	الطیعی مرکب من الیهولی والصوره
الظاهر	الجسم
٢٥٥ ٣٠٥ ٢٠٩ ٢١٠	
التور هو الظاهر	الصوره الاسائفة
٢٩٦ ٢٤٩	
الظهور	الصور الجرمیة
٢٦٠ ٢٥٥ ٢٠٠ ٢٠٩ ٢٥٤ ٤٧٦	
نقیس المظهور	الصور الثنائیة
٢٠٠ ٢٥٥ ٢٧٥ ٥٠٠ ٥٠١ ٥٠٢ ٥٠٣ ٥١٢ ٥٥٦	
	١٧٩ ١٥٥ ٢٥٦ ٢٢٦

٢٥٨ ٣٦٣ ٥٦٤ ٥٧٧ ٥٩٧	الظهور المحض
العالم العلوي	٣٨٠ ٤٦٦
العالم الروحاني ٢ ٥٦٩	الظهور الروحاني
٣٣٩ ٤٠٠ ٥٦٧	٣٠٠
عالم الحس	الظهور الاشراقي
٤٦٢	٣٨٤
ازايه العالم	الظلمة
٤٦٦	٢٩٧ ٣٨٧ ٤٦٣ ٤٦٦ ٤٥٩ ٢٤ ٢٣ ٢٢ ٢
العالم الاعلی	ظلمة القدم
حيث العالم المتعصری	٢٨٥
٢٦٨	الظلمة هي الخفاء
عالم المثال	٢٨٥
٢٧٦ ٥٥٠ ٥٥٦ ٥٥٤ ٥٥٦ ٥٦٥	الظلمة عبارة عن عدم النور
عالم النور المحض	٢٨٨
٢٨٥ ٥٢٥ ٥٢٧ ٥٥٠	النور والظلمة
العالم الجسماني	٢٣
٢٦٧ ٢٩٢	ج
العالم الحس	العاقل
٢٧٦ ٤٧٦ ٥٥٤ ٥٥٨ ٥٧٦ ٥٧٣	٣٥٦ ٥٣٥
العالم الحس والمثال	العالم
٤٦٧	٥٤٥ ٥٥٦ ٥٣٧ ٤٣٢ ٤٦٦ ٣٨٤ ٣٧٦ ٣٦٧
العالم العقل	٥٥٤ ٥٧٠ ٥٥٦ ٥٨٦
٢٥٦ ٣٦٧ ٤٦٣ ٤٢٧ ٥٢٠ ٥٢٦ ٥٢٣	العالم المثال
٥٥٢ ٥٤٦ ٥٩٤ ٦٠٢ ٥٤٦	٣٧٦ ٤٩٨ ٥٦٠ ٥٢٧ ٥٥٤ ٥٥٥ ٥٥٧
قدم العالم	٥٦٣ ٥٦٩ ٥٧٠ ٥٧٢ ٥٧٥ ٥٧٨
٤٦٥	العالم الاصغر الذي هو الانسان
كرة العالم	٤٦٦
٢٦٥ ٢٦٢ ٢٦٨ ٢٦٦	العالم لدنيه
عالم النور المثال	٣
٤٣٢	العالم الصغير
العالم	٤٢٦
٢٤ ٣٩ ٤٦ ٦٨ ١٤٦ ١٥٦ ١٥٣ ١٥٨	العالم الاكبر
المرض	٤٦٣
٢٢- ٢٢٣	عالم المثال النوري
المرض المفارق	٥٧٢
٣٢٦	العالم المتعصری
المرض الاول	

٢١٨	٢١٦	٢٥٧	٢٨٨	٢٨٩	٢٩٢	٢٩٧	٢٢٠
٤١٢	٤١٤	٤٢٧	٥٥٢	٥٥٤			المرشدة
							٢٠٠ ٤٢٥ ٢٢٧
الجسم يتقسم في الزرع والمقل							الانوار المرشدة
٢٤٦							٢٥ ٢٩٠ ٢٤٩
المقل الصريح							الهيآت المرشدة
٢٨٦							٢٠٤ ٢٧٠ ١٢٢
المقل والمائل والمقل واحد							المشق
٢٠٦							٤٢٠ ٤٤٢ ٥٤٢ ٥٢٤ ٥٦٤
المقل والمائل							الحب إذا افترط يسمى «عشقا»
٤٠٦							٢٥٢
المقل المائل							المشق الحقيقي
١٨							٢٥٢
المقل المحض							المشق الروحاني
٥٥٠							٥٢١
المقل النوراني							المشق المقل
٢٤٤							٥٩٦
المقل							المقل
٢ ٤٠٦ ٥٨٧							٤٢ ١٧٦ ١٧٢ ٢٢٢ ٢٤٩ ٢٩٠ ٢٩٦ ٢٢٥
المقل المجردة							٢٥٢ ٢٥٤ ٤٢٥ ٤٢٢
٥٥٦ ٥٥٨ ٥٥١ ٥٨٢							المقل الاول
المقل المجردة كثيرة							١٦٤ ٢٤٩ ٢٢٢ ٢٤٤ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٥٦
٢٦٤							٢٦٢ ٢٦٤ ٤٠٢ ٥٨٢
المقل							المقل الفاضل
١٢ ١٦ ١٤٦ ١٦٢ ١٦٢ ١٦٤ ١٦٦ ١٦٧							٤٦١
المقل							المقل المفايق
١٢٦ ١٤٢							٥٩٧ ٥٩٦ ٥٩٢ ٥٢٦ ٥٢٢ ٥٢١ ٥١١
المقل							المقل الفاعل
٤١٢							٥٢٤
المقل							صفات المقل
٢٥٠ ٢٥٤ ٢٥٥ ٢٤٧ ٢٢٧ ٥٤٦ ٥٧٠ ٥٩٢							٢٨٥
المقل والمقلولات							في المقل
٤٤١							٢١٢ ٢٨١ ١٦٦ ١٦٨ ١ ١٧٦ ٨٦ ٤٥
المقل الثمانية							٤٢٢
١٧٥ ٢٢٢ ٥٢٢							صورة في المقل
علة فاعلية							١٦١ ٢٨١
١٧٦							حاشا المقل
المقل							

العلوم الحقيقية	٥٩٢ ٥٩١ ٢٨٢ ٢٨١ ٢٠٦ ٤٠ ٣
٥٢٨ ٥١٠ ٤١٢ ٢٢٢ ١٦٤ ٧٤ ٣	علم الانوار
تحصيل العلوم الحقيقية	١٠
٥٨٠	علم سياسة
العلوم الشريفة	■
٣٠٩	المعلم والقدرة
العلوم البرزخية	٤١٥
٣	بعض العلماء
المناذ	٣٩ ١٤٤
■	المعلم الالهى
■	■
المتنصر	بعض أهل العلم
٥٨٧ ٥٧٦ ٤٢٠ ٢٨٢ ٢٢٩ ٢٢٥ ٢٢١ ٣	١٢٧ ١٢٨
صور المتنصر	مسألة العلم
٢٢٤	٢٨٢
المركب من المتنصر	علم اخلاقي
١٧٨	٣٧٩
المتنصر الثلاثة	علم اصول الفقه
١٧٧	١
المتنصر الاربعة	المعلم بذاته
٥٧٧ ٥٥٢ ٤٤٥	٢٨١
المنادى	علم الواجب فذاته بذاته
٢٨٤ ٢٨٢ ٢٧٩ ٢٧٨ ٢٦٦ ٤	٢٧٩ ٢٨٤
المتنصرات	واجب العلم
٥٥٢ ٤٦٨ ٤٣٩ ٢٧٤ ١٧٢	٤٧٥ ٤٨٠ ١٨ ٩
انقلاب احد المتنصرين الى الآخر	المعلم الطبيعي
٤٦٤	٢٠
الاجرام المنصورية	علمه تعالى
٤٤٠	٢٧٧
الانواع المنصورية	المعلم
٤٣٢	٢٨٤
الاجسام المنصورية	جميع العلوم
٤٨٠ ٤٧٧ ٤٢٠	٢٧٩
الرسايد المنصورية	المعلم النظرية
٤٥٢	٣ ٤
الهيولى المنصورية	المعلم الالهية
٢٤٨	١٢

٥٦٨	١٨٤
القارسية	المرادى المخارقة
■	٤٨٢
القاعل	الموالم
١٢٧ ١٨٦	٢٦٧ ٢٨٩ ٣٨٨
قاعل بالارادة	الموالم المقلية
٧٤٨ ٤٩١	٥٢٠
القاعل المطلق	الموالم الكثيرة
٤١٤	٣٥٥
القُرس	المعن
٢٣ ٤٧٣ ٤٧٩	٢٦٥ ٣٧٤ ٣٥٠ ١٨٩
حكماء القُرس	فى المعن
١١ ٢٤ ٢٨٧ ٢٩٣ ٣٨٦ ٣٩٤	١٩٠ ٣٦٨ ٣٢٩
الحكماء لا تقدمين من اليونانيهن والقُرس	الطبايع السود فى المعن
١٥٢	٥٠٢
عمرشاورعشر	فى الذهن او فى المعن
١٦	١٨٦
التنصل	نح
١٩٤ ٢٨١	الذابة
الفصل القريب	١
٥٢	الفنى
الانطرة الانسانية	٣١٧
٣٥	تصريف الفنى
الفنبر المطلق	٢٨٦
٢٨٦	الفنى المطلق
الفكر	١٦ ٢٨٦ ٣١٥ ٣١٧ ٣١٨
١٩	الفراش البرزخية الفلكانية
الفلسفة	٥٤٣
٢٠	المواسن الجسمانية
الفلك	٥٢٤
٤٥٠ ٥٦٤	
الفلكيات	
٤٢٦	فك
الفلك الاعلى	مارس
٥٥٠	٤ ١٦ ٥١٩
الفلك الاخرى	حكماء قارس
٥٥٠	

٤٢٩	شکل الفک
فهرست غریب	٤٤٢
٥٥٢- ٥٢٠ ٢٩٩ ٢٩٢ ٢٧٦ ٢٢ ٢١ ١١ ٤	الملك الثامن
٥٧٥ ١٩٦	٢٦٢
الفهرست غریب	النهضة
٥٧٢	٢٧٦ ٢٧٦ ٢٩٤
٢	الميليين
٢٣٣	٢٣٣
الفهرست غریب	١٨٦- ١٧٠ ١٦٩
الفهرست غریب	في الاذهان
١٠٠ ٥٩٧ ٥٩٥ ٥٨٩ ٥٦٥	٢٣٢ ١٨٦ ١٨١
قاعدة الامكان الاخرى	في الاعيان
٥٧٥ ٥٦٤ ٢٩٢ ٢٩١ ٢٨٥ ٢٦٧ ٢٦٠	١٩٦ ١٩٥ ١٩٤ ١٩٢ ١٨٧ ١٨٤ ٥٧
قاعدة الامكان الكلوي	٢٣٢ ٢٩١ ٢٨٥ ٢٨٢ ٢٥٦ ٢٠١ ٢٠٠
١٦٠	٥٥٤ ٥٥٢ ٥٤٧
قاعدة الشرق	الظهور في الاعيان
١٦	٢٦٠
القاهر الثاني	الممكنات في الاعيان
٢٢٢	١٩٢
١. التبع	الوجود في الاعيان
التدعاء	١٨٥
٢٩٦ ٢٩٥ ٢٨٤ ٢٦٨ ٢٦٤ ٢١٣ ١٠٢ ٥٦	الاعدام لا صورة لها في الاعيان
٥١٨ ٥٧٥ ٤٢٧	١٩٧
التدعاء من الحكماء كهرس	الوجود رائد في الاعيان
وفهرست غریب وانلاطين	١٨٥
٥٧٢ ٥٢٠	الوجود غير رائد في الاعيان
القضية	١٩٢
٨٥ ٦٢	الوحدة ليست بمعنى رائد في الاعيان
القضية قبل وسكن ان يقال لقائله	١٨١
انه صادق فيه لم كاذب	المطلق لا يقع في الاعيان
٦٦	٢٣٠
الصادق والكاذب	الوجود لا حرية له في الاعيان
١٤٦	٢٠٣
الاجاب	الوجود اذا كان حاصلًا في الاعيان
٨٤	١٨٥
الطرد والعكس	النهضة
١٢٨	
القضية محصورة ومسورة	

التقاضي كلها جماعها الشيخ ضرورية ثمانية	٧٤
١٠٧ ١٠٣ ٩٥ ٩٠	الضرورية المثلثة
السالية الكلية الضرورية	٩١
III	الجهات
التقضية الضرورية الثمانية	٢١١ ٢٠٦ ١٩٤
١٠٧ ١٠٣ ٩٧ ٩٥ ٩٢ ٩٠ ٨٧ ٨٤ ٨٣	مهمة الجهات
مطلقة عامة	٨٤ ٨٦
٨٦	المنفصلة الماتمة للجميع
التقضية للمهمة	٦٧
٧٤ ٤	المنفصلة الماتمة من الغير
عملية ومنفصلة	٦٧ ٦٨
٦٩	سلب المنفصلة برفع القناد
الخاصة مشاكل	٧٨
٢٨٢	التقاضي البسيطة
الشرطيات لفصله والمنفصلة	٩١
٧٧ ٩٤	الصدق والكذب
العمل والمنفصل	٩٤ ٩٣ ٨٩ ٦٧ ٦٣
١١٦	مهمة بطلية
للمشروطه العامة تلخيصها الحينية الممكنة	٧٤
٩١	الشرطية المنفصلة
٩٤ للمشرطه الخاصة	١٢ ٦٧
العمل والمنفصل او للمنفل والمنفصل	المتشعبة الممكنة
١١٦	٩٢
السالية الجزئية	موجبة مدولة
٩٧	٧٤ ٧٢
التقضية العمليه	الممكنة العامة
٧٩ ٧٩ ٦٤ ٦٩	٩١
ابسط التقاضي من العمليه	الضرورية العامة
III	٩١
للوجردية اللادائمة	التقضية الضرورية
٩٢	٨٥
السالية	البطلية المهمة
١٣٦	١٦٤
للتفصلات تحت التفصلات صمة	موجبة كلية ضرورية
٦٩	٩٥
السالية الكلية	الوجردية اللاضرورية
٧٤ ١٦٦	٩٢

القضايا الشرطية	١١٦
عكس الموجبة الكلية	٤٥
القضايا كلها موجبة	١٠٥ ١٢٩ ٦٦
يتطلب موجبة الى سالبة	١٣٦
تربط بين الموجبة والسالبة	٧٦
المحصورة المحيطة	١٠٠
القضايا المحصورة المحيطة	١٠٥ ٧٦ ٧١
الدائمة المخالفة	٩٢
المهمة التمهيدية الشرطية	١٦٧ ٧١ ٧٠
الموجبة الكلية	١٦٥ ٩٨
التضيق الموجبة	١٠٥
المحصورة الجزئية	٩٠
الموجبة الجزئية	١٦٦ ٩٨ ٧٤
المهمة في قوة التمهيدية الجزئية	٧٥
مصرح القضية	٩٢
الوقعية	٩٢
١٢٤ قضايا قياساتها معاً	
القطب	١٢ ٦٠٣
تقنس	١٥٧ ١٥٥
القلب، التجهيز، الايسر من	٤٩٨
التجهيز الايمن من القلب	٤٩٨
القطر	٥٥٥
مثال النقص وهو القطر	٣٧٥
قطر القطر	٥٥٥ ٤٩٩
تحت ذلك القطر	٤٢٠ ٤١٧
القواعد الاشراعية	١٣ ٦٠٣
القواعد المترتبة	٣٦٠
القواعد المالية	٤٢٨
القواعد المالية الشرطية	٤٣٢
القطر	٣٧٥ ٣٧٤ ٣٦٧ ٣٥٦ ٣٥٢ ٣٥١
قياس	١٦٧ ١٠١ ٦٢ ٦١
القياس قول مؤلف	٦٣
المقدمة	١١ ١٠٠
القياس المختلف	٤٢٦ ١٦٧ ١٦٦
الختلف	٤٢٦ ١٦٧ ١٦٦ ١٦٢
الختلف ويتوكل من قياسين	١١٨
قياس المساواة	٦٤
النتيجة	١٤٠

۲۵۷	المقدمة اخفى من التتبع
الکاملین	۱۱۰
۵۵۷ ۵۵۰ ۵۲۱ ۵۱۰ ۵۱۷	المقدمة الثانية
الکبرى	۱۶۷ ۱۶۶ ۱۵۵
۱۷۹ ۱۵۶ ۱۱۷ ۱۱۶ ۱۱۳ ۱۱۲ ۱۰۸ ۱۰۱	قياس سثنائي واقتراي
۱۵۳ ۱۵۷	۱۶۷ ۱۶۶ ۱۶۵
موضوع الکبرى	القياس الاقترائي
۱۰۵	۱۶۷ ۱۶۶ ۱۶۵ ۱۶۴ ۱۰۰ ۹۹
کتاب الاشارات	القياس الاستثنائي
۵۷۷	۱۶۷ ۱۶۶ ۱۶۴ ۱۰۰ ۹۹
کتاب المطارحات	القياس المؤلف منها يسمى الشعرى
۶۰۲ ۵۹۶ ۵۷۵ ۵۱۹ ۵۱۸ ۴۹۱ ۶۰ ۳۳ ۱۹	۱۲۵
کتاب اللمحات	مراء الالهة اثناعشر
۱۰ ۱۹	۱۲۱
کتاب التلويحات	القياس المنفصل
۵۵۰ ۵۱۸ ۵۰۰ ۴۳ ۱۹ ۱۰	۱۰۰
شرح کتاب التلويحات	القول هو اللفظ المركب
۲۰۵ ۷۰	۵۵
کتاب الهامر کذی لا ترائس	القول الجازم
۲۱	۶۲
کتاب شرح حکمة الاسرار	القول الحافظة
III	۵۰۵ ۵۰۶
کتاب الشفاء	القول الوهمية
۵۵۲ ۵۵۸ ۹۵ ۳۳ ۲۶	۵۰۵
کتاب النجاة	الحق
۲۳	الکائن
کتاب الزند	۵۶۹
III	عدد الکائن
کتاب العدد والمقام	۵۲۱
III	العدد الکائن
کتاب الشجرة الالهية	۵۶۹
۵۵۷ ۵۱۵	الکائنات
کتاب احکام النجوم	۵۹۰ ۵۷۷ ۵۷۰ ۵۶۲ ۵۶۱ ۵۶۵
III	الکائنات العاصيات
کرامه	۲۵۵
III	الکائنات العاصيات من التسميات
الکشف	

كمية	١٧
١٢٢	صحاب الكشف
كمول بن زياد	٥٢١
٤٠٢	سكة الكشف
الكواكب	١٦
٢٦٤ ٢٧١ ٢٧٤ ٢٨٢ ٢٨٨ ٢٩٣ ٣٠٩ ٣٥٨	نصبة طيبة
٤١٥ ٤٢١ ٤٥٤ ٥٥٥ ٥٧٦ ٥٩٦	٧٣
الكواكب السبعة	الكل
٢٤١ ٥٩٦ ٦٠٠	٧٥
الكواكب في الفرائد	مذبح الكل
٢٧٥	٣٠٢ ٣٠٥ ٢٨٩
عدد الكواكب	جرم الكل
٢٥٩	٢٢٠
أوراق الكواكب	مثل الكل
٤٧٦	٢٢٠
الوان الكواكب	وحدة الجزء والكل
٥٦٤	٨٩
الكواكب الناجية	الكل المجرى
٢٧٢ ٥٨٦	١٨٠
كهرموت	الكل
٢٢	٤٨ ٨١
الكونية	الكل الذاتي
٩٢ ١٣٢	٥٨
كهرموت	الكمال
٢٢ ٢٨٧ ٢٩٤ ٤٧٣	٢٥٢ ٥٤٠
كهر	الوصول إلى الكمال
كهر	٥٥٨
٣٩٤	الكمال والنقص
	٣١٢
	انكسالات العقول
	٢٥٣ ٤٧٢ ٥٥١
ل	الكمال، السقي
الانتهية	٣٥٥ ٥٩١
١٧١ ٢٤٦ ٥٧٠	الكمال العقل
اللغة	٥٥٧ ٥٩٦
٢٥٣ ٥٤٠	الكم، المنفصل
اللغات	١٥٤

١١٦	١٠٤	١٠٣	٩٦	٩٥	٨٩	٨٥	٧٥	٦٥	٦٤	الزئ
٢٦٦	٢٦٧	٢٦٩	٢٧٢	٢٧٤	٢٨٠	١٧٩	١٦٥	١٧٩	٢-٤	
										وحدة المحصول
										٨٨
										عقلية صرفة لا وجود لها في الالهيان
										محصولات
										١٨٩
										المحصولين
										١١٤
										المحصول الواحد
										١٤٩
										المحصولات المنعوية
										٢٩٧
										المحصولات العقلية
										١٢٧ ١٤٩
										المحصولات
										٢٦٦ ٢٠٤ ٢٠٠ ١٩٧ ١٨٩ ٩٠
										المثيلة
										٥٠٥
										المثيلات
										١٢٥ ١٢١
										المديران الكاملة الاستهذية
										٥٦٠
										المذكوات
										٢٥٨
										وصول الغير إلى المدرك
										٢٥٢
										المدرك
										٥٤٣ ٥٤٠
										صورة المدرك
										٥٠٧
										المدرك
										٥٤٣ ٥٠٧ ٢٩٥
										المدرك لذاته
										٢٩٧
										المرغ
										٥٨٩ ٢٦٦

٦٠٢ ٥٦٦ ٢٠٢	١٢٦
بعض العلماء من المشائين	المسرعات
٢٠٦	٢٧٩ ٢٧٥
اتباع المشائين	المسح ابن سري
٤٤٢ ٢٨٦ ٢٠٠ ١٨٧ ١٨٦ ١٨٢ ٤٤	٥٤٦
٤٧٩ ٤٧٦	المشاهدة
التدخل عند المشائين	٢٥١ ٢٥٠ ٢٤٨ ٢٤٦ ٢٤٦ ٢٠٨ ٥٩ ٢٧
٢١٢	٥٧١ ٥٦٦ ٥٤٦ ٥٤١ ٢٨٦ ٢٦٥ ٢٥٦ ٢٥٧
طريقة المشائين	مشاهدة وشرق الشمس
٦٠٦ ٥٦١ ٢٨٦ ١٢	٢٥٠
الصوت على طريقة المشائين	المشاهدات
٢٨٠	٢٨٠ ٢٧٦ ١٢٢ ٦٠
جسادة المشائين	تختلف الرقعة والمشاهدة
٤٤٧ ٤٦٠ ٢٦٢ ٢٠٥ ٢٠٤ ١٩٨ ١٨٨	٢٦٧
٤٧٩ ٤٥٥	المشترئين
قدما المشائين	٥٢٧ ٢٩٦ ٢٧٧
٢٨٤	الحكماء المشترئين
كلام المشائين	٥٥٥
٢٢٧	سبعة من المشترئين
التوبيخات	٥٢٠
١٢٤ ١٢٦	المشائين
المكاشفات	٢٦ ٥٩ ٥٨ ٥٧ ٥٦ ٥٥ ٤٥ ٢٩ ٢٢ ٢٩ ١٩
٣٧٧	١٦٢ ١٥٢ ١١٦ ١١٦ ١١٦ ١١٢ ١١٢ ٤٧ ٤٦ ٤٧
اسماء (الراب) المكاشفات والمشاهدات	١٨٥ ١٨٣ ١٨٢ ١٧٦ ١٧٠ ١٦٩ ١٦٦ ١٦٥
٢٨٩ ٢٦٩ ٢٧٧	٢٠٥ ٢٠٦ ٢٠٠ ٢٠٠ ١٩٨ ١٩٧ ١٨٨ ١٨٧ ١٨٦
المكاشفات والمشاهدات	٢٢٧ ٢١٧ ٢١٥ ٢١٢ ٢١٢ ٢١٠ ٢٠٨ ٢٠٧
٢٨٩ ٢٦٩ ٢٦٩ ٢٧٧	٢٢٤ ٢٢٢ ٢٢١ ٢٢٦ ٢٢٥ ٢٢٤ ٢٢٤ ٢١٨
المصادرة على المطلوب الاصل	٢٢٩ ٢٢٨ ٢٢٦ ٢٥٦ ٢٥٦ ٢٥٦ ٢٤٦ ٢٤٦ ٢٢٩
٤٤٠ ٤٤٠ ١٢٥	٢٣٠ ٢٢٦ ٢٢٦ ٢٠٤ ٢٠٤ ٢٠٤ ٢٠٢ ٢٢٢ ٢٢٨
المسر - (حكماء)	٢٨٤ ٢٨١ ٢٧٧ ٢٧٦ ٢٦٩ ٢٦٨ ٢٥٨ ٢٤٥
٥٥٥	٤٤٧ ٤٢٦ ٤٢٢ ٤٢٠ ٤١٧ ٢٦٢ ٢٨٦
المصري، ذواتين	٥٦٠ ٥٦٧ ٥٦٦ ٥٠٤ ٥٥٧
٥٩٦	بعض المشائين
المطابق	٥٠٧ ٢٠٩
١٣٢	حكماء المشائين
المطابق العلمية	٢٩٢ ٢٩٦
٥٥٥	مذهب المشائين

المعنى العام	مطلب «كینه» و «كیم» و «آین» و «مشی»
۱۸ ۱۷ ۲۹	۱۳۳
المعنى للنقط	من
۱۶	۱۳۲
المعنى الخاص	کینه
۲۹	۱۳۴
اللب	آی
۱۳۷ ۱۴۵	۱۳۲
اللب	کیم
۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۵ ۲۸۴	۱۳۲
النقط بسبب السور	آین
۱۳۶ ۱۴۳	۱۳۲ ۲۹۲
النقط في القياس	■
۱۳۵	۱۳۴
النقط اجراء النقط العام	طلب
۱۴۱ ۱۴۳	۱۳۲
المنالطات أخذ السلب مكان المدم	مشی
۱۴۲	۱۳۲
النقط	المطلق العام
۲۳۶ ۲۴۹ ۲۵۰	۱۳۲
النقط فرضي المستع موجودا	المظنونات
۲۴۹	۱۳۶
النقط بسبب المادة	المادة
۱۳۵ ۱۴۱	۲۸۵ ۲۹۴ ۳۱۴ ۳۸۵
بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما والقوى	معارف الانسان فشرية أو غير فشرية
۱۳۷ ۱۴۵	۵۰
المنالطات أخذ ما والقوى مكان ما بالفعل	المشورة
۲۴۰ ۲۴۱	۲۴۲
النقط لقلة الحالات بالعميات	ممشوق لذاته
۱۳۸	۲۵۱
النقط لقلة الحالات بالعميات	معطى الحياة
۱۴۹	۱۸۰
النقط فرضي المستع موجود	المطلوب
۱۳۸	۱۳۶ ۱۳۷ ۲۵۵ ۲۵۸ ۲۵۷ ۲۷۱ ۲۷۵ ۲۷۷
المنالطات الواضحة بسبب تبصير الاصطلاح	۵۷۲ ۵۸۱ ۵۷۰
۱۴۹ ۲۴۸ ۲۴۵ ۲۴۶	المعنى
النقط أخذ ما ليس بملة المكذب	۳۱ ۳۶

٥٠٤	فی الخلف حلة له
للقدم	١٤٧
١١٧ ١١٦ ١٠٥ ٦٦ ٦٦ ٦٦	لمشط أخذ مثال الشين مكانه
تقبض القدم	١٤٧ ١٣٨
٦٦	الفاط تنصير الاصطلاح
المقدار	فی موضع التقبض
٢٠٥ ٢٠٤ ٢١٠ ٢١١ ٢٢٠ ٢١٧ ٢١٦ ٢٣٦	١٣٨
٢٦٥ ٢٧٠	الذلط بسبب تقدم السلوب
المقدار المطلق	وتأخرها وتكثرها
٢١٣ ٢٠٦ ٢٠٥	١٣٥
المقدمة الاولى	بالفط أخذ الثامنة المركبة
١٥٦ ١٥٤ ١١	١٥٦
مقام «ن»	المفطاطين
٥٧٧ ٥٦٦	٥١٢ ٤٨٠ ٤٨٧ ٤٨٥
المقولات	مفطاطين اقرب
٥١٧ ٢٣٧ ٢٠٥ ٢٠٤	٢٨٥ ٢٧٦
المكان	المفطاطين
١١	٥٦٩ ٥٦٧ ٥٦٥
المكان	الاطلاع على المفطاطين
٢٤٦ ٢٣٩	٥٦٠
وصلة المكان	مفطاطين النصب
٨٩	٥٦٦ ٥٦٠
ملا	المفطاطين
٢٤٤	٤٨٤ ٢٤٨ ٢٤٦ ٢٤٥ ٢٣٨ ٢٠٢
الملا الأعلى	المفطاطين
٢	٢٢٦
ملا تكة الله	المفطاطين المقلدة
٥٧٨ ٥٨٠	٢٠٤
ملا تكة	المفطاطين
٥٧٦ ٥٨٤ ٥٦٦ ٥٥٧ ٥٥٦ ٥٥٠ ٤٨٠ ١٥	١٣٢
٥٨١ ٥٨٧	المقدار الخاص
المفطاطين	٢١٢ ٢٠٦
٢٨٠ ٢٧٩	الشكل والمقادير
المفطاطين	٢١٢
٤٤٨ ٤٤٦ ٢٢٦	المفطاطين
ملا تكة	١٢٥
٢٨٢	المفطاطين

٦٠٣ ٢٨٥ ٥٥٦ ١٧٦ ٢	المستع
الموجود ينقسم الى متقدم ومتأخر	٧٨
١٧٧	الممكن
جميع الموجودات	٢٥٢ ١٧٥ ١٧٥ ٨٠ ٧٨
٦٠٣ ٢٥٢ ٢٥٢ ٢٥٠ ٢٤٧	الموجود الممكن
الموجودات المترتبة المتتالية	٢٥٢ ٢٥٠
٤٤٤	للممكنات
الموسى ابن عمران (الخليل ع)	١٢٨ ٤٣٧
٤٧٣ ٥٥٦	الممكن الخاص
موضوع	٨٠
١٩٩ ١٣٦ ١١٦ ١٠٥ ٩٥ ٩٠ ٧٥ ٦٦ ٦٤	ممكن القدم
الموجود بالموجود لا في موضوع	١٤١
٢٣٤ ٢٣٣ ٢٠١	المتنازلات
وحدة الموضوع	١٧
٨٨	مناسبة
المعمول اهم من الموضوع	٢٨٢
٩٤	التمام
المعمول والموضوع	٥٧٠ ٥٦٨ ٥٦٣
١٠٥	التمامات
ميتاثرى	٥٦٦ ٥٦٣ ٢٨٥
٢٩٤	التمام الصادق
ج	٥٦٦ ٥٦٣ ٥٥٩
البار	المشاهدة في التمام
٤٥٧ ٤٦٨ ٤٦٠ ٤٥٨ ٤٥٠ ٤٦٤ ٤٥٧ ٤٥٦	٥٧١
المنطقية	المنطقية
٢٩٩ ٢٠١	١٩٩ ٢٦ ٢٤ ٢٣ ٢٨٨ ٢٨٤ ٢٢ ١٣
التيات	المنطقية
٥٣٠ ٥٢٧ ٥٢٠ ٥١٨ ٤٩٢ ٤٧٤ ٤٤٧ ٤٠٥	٨٦ ٤٣
٥٧٠	التسري
التبوتات	٢٣٤ ٣١٩ ٢٦٦
٥٦٦ ٥٦٣ ٢٨٥	اشهرت
التبوت	٢٦٢
٢٠١	المواليه
التبوت العلى	٥٧١ ٤٥٣ ٤٧٧ ٢٤٥
٢٨٨	الموجود
تسمية	١٩٧
	الموجودات

٥٠٥	٥٨٠	٤٤٨	٤٤٦	٤٣٢	٤٣١	٤٢٨	٧٥
٥٥٦	٥٤٤	٥٤٢	٥٤١	٥٣٧	٥٣٩	النظام الأتم	
٥٩٢	٥٨٧	٥٦٦	٥٦٢	٥٦٠	٢٥٥	النفس	
٥٩٨	٥٩٤	٥٩٢	٥٨٧	٤٤٤	٢٩٦	٧٠٢	
٢٤٤	٢٤٢	٢٥٦	٤٠٥	٢٥٦	٢٥٦	٢٧٤	بقاء النفس
٢٥٨	٢٩١						٢٤٥
							عالم النفس
							٢٥
							النفس الناطقة
٤٨١	٢٧٢	٢١٠	٢٨٦	٢٤٨	٢٤٦	٢	
٥٥٨	٥٤٢	٥٠٦					التنوير للحسوس
							التنوير للمريض
٢١٤							٢١٤
النفوس كثيرة							٢١٧
٥٨١							التنوير للمجرد الثالث
النفوس المجردة							٢٦٤
٢٩٠							التنوير التام
النفوس المدبرة							٥٠٤
٢٧٢							التنوير والظلمة مختلفتان
النفوس الملئكة							٢٩٦
٥٥٨	٥٤٢	٥٩٢					التنوير للحيث
النفوس							٥٩٨
٦٨							التنوير للمعبر
النهاية							٥١٣
٤٤٠	٢٥٨	١					٥٩١
التنوير							٥٩١
٢٥٤	٢٨٨	٢٨٧	٢٦٣	٢٤			التنوير الظاهر
التنوير الاول							٥٥٦
٥٤٥	٢٦٤	٢٢٠					التنوير المختصر
نور الانوار							٢٢١
٢٢١	٢٢٠	٢٦٦	٢٦٨	٢٦٦	٢٦٥		التنوير المتقصر
٢٢٢	٢٢١	٢٢٠	٢٢٨	٢٢٦	٢٢٢		٢٢٢
٢٥٦	٢٤٧	٢٤٦	٢٤٥	٢٤٤	٢٤٦		التنوير كله في نفسه حقيقة واحدة
٢٢٢	٢٢١	٢٢٠	٢٢٨	٢٢٦	٢٢٢		٢٢٢
٢٢٢	٢٢١	٢٢٠	٢٢٨	٢٢٦	٢٢٢		التنوير الجوهري
٢٢٢	٢٢١	٢٢٠	٢٢٨	٢٢٦	٢٢٢		٢٢٢
٢٢٢	٢٢١	٢٢٠	٢٢٨	٢٢٦	٢٢٢		٢٢٢

النور المقلد الاسفهدی	٤٩٥	٤٠٣	٤٠٢	٣٠٧	٣٠٦	٣٠٦	٢٩٤	٢٨٦
النور المجرد	٣٥٦	٣٢٢	٣١٦	٣١٥	٣١٢	٢٩٧	٢٨٦	
النور المقلد	٣٥٦	٣٢٢	٣١٦	٣١٥	٣١٢	٢٩٧	٢٨٦	
النور الثاني	٣٥٦	٣٢٢	٣١٦	٣١٥	٣١٢	٢٩٧	٢٨٦	
النور المستفاد	٣٢٨							
النار ذات النور	٣٥٢							
نور النور	٣٥٦	٣٢٢	٣١٦	٣١٥	٣١٢	٢٩٧	٢٨٦	
انحراف النور	٣٤٦	٣١٦						
حقيقة النور	٣٨٥							
مشاهدة الانوار	٣٠							
جود نور الانوار	٣٤٧							
انحراف نور الانوار	٣٥٧							
مشاهدة نور الانوار	٣٤٥							
النور الاعظم	٣٢٣	٣١٦						
النور الاعظم الاعلى	٣١٥							
النور الاعظم	٣٤٦							
النور في نفسه	٣٠٦							
النور للظهور	٣١٥							
نور لاج	٣١٥							
النور المجرد الرابع	٣١٥							
النور المصاحف	٣١٥							
النور الناقص	٣١٥							

مجرد الوجود	الواحد الحقيقي
٢٠٥	٢٢٧
مجموع الوجود	الواجب .
٥٨٥	٥١٦
امكان الوجود	الوجوب
٢٨٦	٥٢٢ ٢٥٢ ٢٢١ ١١٢ ١٧٤ ١٧٣ ٨١
الوجود لا قامت له وزنه الوجود	وجوب محض
١٨٤	٢٥٢
استثناء الوجود	الامكان والوجوب
٢٥٢	١١٢ ٢٢١
ممكن الوجود	الوجود
١٤٦	١٨٨ ١٨٧ ١٨٥ ١٨٢ ١٨١ ١٨٠ ١٧٦
وقية الوجود	٢١٢ ٢٨٧ ٢٧٩ ٢٥٢ ٢٥١ ٢٥٠ ٢٠٢ ١٩٢
٢٦٢	٢٤٥ ٣٠٥ ٢٢٢
فى الوجود	الوجود (موضوع العلم الالهى)
٢٠٢ ٢٢٢	١٨٨
العلماء اختلفوا فى الوجود	الوجود زائد على الملازمة فى الممكن
١٨٢	١٨٥
معنى الوجود	الوجود الواجب
١٨٢	٢٨ ٢٥٠
فى الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه	الوجود امر اعتبارى
٢٨٤	١٤٧ ٢٩٩ ٢٨٥ ١٨٨
الوجود الخارجى	الوجود السرمدى
٨٥ ١٧٠ ٢٨٠	١١
الوجود المرسى	الوجود واقع بمعنى واحد
١٨٦	٢٥٢
احتج المشافهين على ان	١٨٤ نفس الوجود
الوجود زائد على الممكن والذهن	وجوب الوجود
١٨٤	٢١٤ ٢٥٢
الوجود زائد على الملازمة	لو كان الوجود زائدا على الملازمة عينه
فى الاحيان والادعاء	١٨٦
١٨٨	لفظة الوجود
الوجود الواجب يحتاج عن الممكن	١٨٨
٢٥٠	يقع بمعنى واحد على واجب الوجود
الوجود الواجبى	٢٥٠
٢٢٨ ٢٥٢	تظهر فى الوجود
الوحدة	٢٥٢

مردخشی (الرئيس المطلق)	١٨٩ ١٦٠ ٢٢٧ ٢١٦	الوحدة (أمر عقل اعتباری)
٣٧٦	١٩٠ ١٩١	
هو	الوحدة (تأیید علی الملاحظة هنا)	
٧٥	١٩٠	
مورتلها	وحدة القوة والتمثل	
٥٧٤ ٥٦٥	٨٩	
چایلق وچایریمی وهورتلها	الرهيمات	
٥٨٩	١٢٤	
مورتنک	المنقل والرهيم	
١٧٣	٢٤١	
هياكل		
١٧٣		
الهرول	هه	
١٥٨ ١٦٩ ٢٠٥ ٢١٧ ٢١٩ ٢٢٠ ٢٢٥ ٢٢٦	الهرام	
٢٢٧ ٢٢٨ ٢٧٤ ٢٨٥ ٢٠٢ ٢٠٥ ٢٣١	٤٥٢ ٤٥٤ ٤٥٥ ٤٥٧ ٤٥٨ ٤٦٠	
الهرول المظلمة	الارض والماء والهرام	
٢٢٩	٤٧٧	
الهرول (أمر اعتباری)	الهيئة	
٢٦٩	١٦٨ ١٧٠ ١٦٣ ١٦٥ ٢١٩ ٢٠٨ ٤١٧	
الهرول البسيطة	النور العارض المسمى هيئة	
٢٦٤	٢٨٨	
الهرول الجهرانية	الهيئات الثلاثية	
١٤	٢٨٧ ٢٩٤ ٢٠٢ ٢١٢ ٢٢١ ٢٢٣	
خدم أهرز	الهيئات الجسدية	
٢٩٥	٢٩٠ ٢٩٥	
هوية	الهيئات الموزنة	
١٨٨ ٤٤٧	٢٩١	
الهرم	الهيئات الترددية	
٢٨٢ ٢٠٢	٥٢٢	
	هرس	
ج	٤٦٠ ١١ ٢١ ٢٢ ٢٨٦ ٢٨٧ ٢٩٧ ٢٩٩ ٥٦٦	
يحيى التندوي	هرس، أي ادريس	
٤٨٠	٢٧	
اليقين	الهند	
١٢١	٥٢١ ٤٥٢	
اليقينيات	سكناه الهند	
١٢١	٢٩٢ ٢٨٦ ٥١٨	

البنی یمنی علی فطری

۱۲۱

البنان

۵۱۹

نضلاء البنان

۲۲

اهل البنان

۲۱

قدماة البنان

۱۶